أنه يعرف بيكون معرفة وثيقة ، أن فيلسوفنا درس العربية كما درس اليونانية والعبرية ليقف على النصوص فى أصولها وليس فى ترجماتها التى قد تكون مليئة بالأخطاء . لقد أنفق بيكون أكثر من ألفين من الجنيهات الفرنسية ليجلب أفضل مخطوطات الأعمال الفلسفية ومنها المكتوب باللغة العربية ، فهل كان يفعل ذلك إذا كان لايعرف اللغات التى كتبت بها هذه المخطوطات ومنها العربية ؟ (١) .

وثمة دليل آخر على معرفة بيكون للغة العربية وهو أنه قد وضع أو على الأقل كان ينوى وضع (لأن هذا العمل لم يعثر عليه بعد فمن الجائز أنه لم يضعه أبدا) أجرومية للغة العربية ؛ ولم يكن من شأن بيكون ألادعاء . وبالرغم من هذه الأدلة فإن من الباحثين من يتشكك فى الفرض الذى نسعى لإثباته فيقدم كل مايمكن أن يكون دليلا على صحة فرضنا ثم يدحضه . تساءل بويج الذى أفرد لهذا الموضوع بحثا بعنوان « هل قرأ روجر بيكون المؤلفات العربية » إن كان بيكون قد أتقن العربية بحيث استطاع مراجعة أو استكمال أعمال المستعربين السابقين عليه والمعاصرين له ، تلك الأعمال التى كان له عليها كثير من المآخذ . ومما دعاه إلى هذا التساؤل أن بعض المواضع فى كتابات بيكون تشعر القارىء بأن صاحبها قد ضاهى الأصل العربى بالترجمة اللاتينية التى لايرضى عنها . ولكن بويج يستبعد ذلك تماما بحجة أن بيكون كان يكتفى بالنقد ولا يتجاوزه إلى محاولة الإصلاح . ولو كان يعرف العربية لاستطاع بالفعل إصلاح مالم يعجبه . وثمة دليل ثان يورده بويج نفسه وهو أن بيكون ذكر الفصل الأول من مدخل منطق الشفاء ومقدمة مقاصد

---

(١) Jourdain : Ibid p. 373 et 374

الفلاسفة للغزالى وهما مما لم ينقل إلى اللاتينية ، ومما كان مجهولا من قبل العامة . وكان بيكون يعرف ذلك ولذا أكد فى الفصل السادس من الجزء الرابع من « Liber primus communium naturalium » « الكتاب الأول فى يقين الطبيعة » بأنهما مجهولتان من قبل العامة « illi prologi vulgo sunt invisi » . ويذهب بويج إلى أن تلك المقدمتين المجهولتين من قبل العامة ربما كانتا معروفتين من قبل المفكرين المتخصصين ، أو ربما كانتا ترجمتا إلى اللغة اللاتينية ولكنهما كانتا غير متداولتين لندرة مخطوطتهما فلم يطلع عليهما الا الخاصة (١) . وبالرغم من تقديرى العميق لهذا المستشرق العظيم الذى لايستطيع باحث فى الفلسفة الإسلامية إنكار جهوده الجادة فى مجال تحقيقات النصوص فإن حجته هنا تبدو لى ضربا من السفسطة . فلو كانت هاتان المقدمتان مجهولتين من قبل العامة فحسب فلما لم يذكرهما أحد من الخاصة غير بيكون ؟! . وإذا كان بيكون قد أبرز جهل « العامة » بهاتين المقدمتين فتركنا فى شك بصددهما فهو قد ذكر « الفلسفة المشرقية » وأكد على أهميتها وعلى أسفه لأنها لم تترجم إلى اللاتينية وذكر كذلك كتاب اللواحق كما يتضح من النص الذى ذكرته سلفا ، فلما لم يشر إليهما بويج ؟. وثمة أسباب أخرى يستبعد بويج من أجلها فرض معرفة بيكون بالعربية : منها أنه باستثناء هاتين المقدمتين لايبدو على بيكون أنه قد اطلع على أية أصول عربية أخرى ، ومنها أنه ربما يكون قد وقف على الأصول العربية بواسطة أحد المستعربين الذين كان على صلة بهم مثل هرمان الألمانى ، ومنها أنه ربما وقعت بين يديه ترجمات

---

(١) Bouyges (M), S.J: Roger a-t-il lu des livres arabes, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 5 ème année, 1930, Paris 1930 pp. 312-313

أكمل للمقاصد وللشفاء كانت تشتمل على مقدمتى العملين . ومنها كذلك أن بيكون كان حريصا على الوقوف على أعمال الفلاسفة العرب التى لم تترجم إلى اللاتينية (١) . ولو سلمنا جدلا مع بويج أن بيكون لم يكن يعرف العربية فلنا أن نؤكد أنه مع هذا اتطلع على جانب من نتاج الفلاسفة العرب لم يطلع عليه معاصروه وهو مايؤيده بويج وهو مايعنينا إثباته ونحن فى هذا المقام . بيكون إذن بشكل أو بآخر اطلع على مؤلفات سيناوية « مشرقية » معارضة لأرسطو لم يطلع عليها أحد من مشاهير عصره . بل أن الفضل يعود لبيكون فى تصحيح خطأ شائع بين مفكرى القرن الثالث عشر وهو أن الشفاء ليس سوى شرح للموسوعة الأرسطية ، فحديثه عن مقدمة مدخل منطق الشفاء أوضح غرض ابن سينا الحقيقى من الشفاء وهو تقديم كل ماصح من علوم الأوائل وليس تقديم أرسطو فحسب .

ومن الأفكار التى انفرد بها ابن سينا بين معاصريه من المشائين أن عصره فى حقيقة أمره هو عصر جمود فكرى وإن كان مظهره يوحى بعكس ذلك وهو ماسبق أن أوضحته عند حديثى عن موقف ابن سينا من أرسطو . ونفس هذه الفكرة نجدها عند بيكون وقد أوضحتها عند حديثى عن ثورته على أرسطو : فقد آمن بيكون أن عصره فى حقيقته غيره فى مظهره ، فالبرغم من أنه يحفل بالعديد من الأسماء اللامعة الغزيرة الإنتاج وبالرغم من أن كافة المشاكل الفلسفية واللاهوتية أثيرت فيه طويلا ، فهو فى حقيقته عصر تكرار ممل لما سبق أن قيل وجمود عند فكر الأسلاف .

---

(١) Ibid: pp 314 et 315

هل لى أن أقطع بأن بيكون سار وراء ابن سينا فى ثورته على أرسطو وفى مقاطعته تخليصا لعقله وللعقول كافة من هذه السلطة التى أصابت الفكر بالجمود ؟ أم علىّ الاكتفاء بتقديم الفروض انتظارا لمزيد من الأدلة ؟

إن موقف هذين الفيلسوفين من التراث موقف جدير بالدراسة خاصة وأن قضية التراث مما يشغلنا فى أمتنا العربية الإسلامية منذ فترة طويلة . وقد يوحى لنا تحليل هذا الموقف بحل لهذه المشكلة التى تثار كلما تصادم القديم مع الجديد . أليست قيمة تاريخ الفلسفة الوحيدة فيما يوحى به من فلسفة جديدة ؟

* * *

الباب الثانى

أثر نظرية النفس السيناوية على بعض فلسفات العصور الوسطى

الفصل الأول

نظرية النفس عند ابن سينا

ظلت مشكلة النفس – كما يخبرنا تاريخ الفلسفة – هى محور اهتمام فلاسفة الإسلام ثم فلاسفة الغرب المسيحى من بعدهم طوال العصور الوسطى . وكان ابن سينا ممن عالجوا هذه المشكلة معالجة مستفيضة فى العديد من أعماله وممن قدموا حلولا لكثير من صعوباتها . واليوم وقد نشرت جل أعمال ابن سينا وصنفت ورتبت زمانيا أصبح فى مقدور الباحثين تأمل فكر الشيخ الرئيس وتتبع تطوره إن كان ثمة تطور . وفيما يتعلق بموضوع النفس يمكنا تأكيد أن ابن سينا بدأ أرسطيا مسايرا التيار الفلسفى السائد فى عصره ولكنه سرعان ماتحول عن هذا المنحى ليبرز فكره الخاص الذى هو أميل للأفلاطونية . كان أول أعماله النفسية هو « مبحث عن القوى النفسانية » والذى يسمى أحيانا بـ « كتاب فى النفس على سنة الاختصار » وقد أهداه للأمير نوح بن منصور السامانى ويقول عنه : « وقد اتفق لى رسالة مختصرة فى بيان معرفة النفس ومايتعلق بها فى بداية أمرى منذ أربعين سنة على طريقة أهل الحكمة البحثية » (١)

(١) رسالة فى النفس الناطقة ضمن « الكتاب » أبريل ١٩٥٢ ص ٤٢٣

وعلى مدى أربعين عاما تجلى فكر ابن سينا النفسانى فى أعماله العديدة مثل المباحثات والإنصاف والتعليق على حواشى كتاب النفس والتعليقات ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، التى أثبتت أستاذنا الدكتور محمد ثابت الفندى أنها وضعت فى مرحلة مبكرة [١] ، ومثل كتاب النفس فى الشفاء والإشارات والتنبيهات والحكمة المشرقية وهذه الأعمال الثلاثة من أعماله المتأخرة .

وإذا كان الدكتور جميل صليبا قد عاب على كارا دى فو الاكتفاء بالاطلاع على النجاة دون الشفاء مما جعل إدراكه لابن سينا ناقصا [٢] فإن اطراد عملية نشر نصوص الشيخ الرئيس تتيح لأى باحث الآن أن يتجاوز دراسة الدكتور صليبا نفسه بالطبع .

وتنقسم بحوث ابن سينا السيكولوجية إلى قسمين متميزين أحدهما يدور حول أنواع النفس الثلاثة من نباتية وحيوانية وإنسانية وفقا للتقسيم الأرسطى التقليدى . وقد عنى ابن سينا فى هذا القسم عناية خاصة بالنفس العاقلة وبقواها المختلفة الظاهر منها والباطن ، ويمكن إطلاق اسم علم النفس الطبيعى على هذا القسم . أما القسم الثانى فهو مايمكن تسميته بعلم النفس الميتافيزيقى وفيه يعرض لوجود النفس ولحقيقتها ، ولعلاقتها بالجسم ولخلودها ولنظرية العقل [٣] . وهذا القسم الأخير الذى

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها لأبى على بن سينا نشرها وعلق عليها محمد ثابت الفندى الطبعة الثانية – مطبعة الأعتماد – بدون تاريخ ص ٤ – ٥ من المقدمة .

(٢) Saliba (Dgémile) : Etude sur La métaphysique d'Avicenne, Presses Universitaires de France, Paris 1926

(٣) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه – الجزء الأول ص ٣٦ .

يتجلى فيه إبداع ابن سينا هو الذى سنوليه عنايتنافى دراستنا هذه . وصحيح أن القسم الأول يمثل الدراسات السيكولوجية بمعناها الحديث ولكنه فى رأينا مما فقد كل قيمة نتيجة لتجاوز علم النفس الحديث لكل مضامينه ومفاهيمه ونتائجه . ولعل أول مايجب أن نقبل على دراسته هو تعريف النفس وعلاقتها بالبدن .

١ - تعريف النفس من خلال تصور علاقتها بالبدن :

يرتبط تعريف النفس بعلاقة هذه بالبدن عند ابن سينا ولذا لن نفصل فى معالجتنا بين الموضوعين سعيا للمحافظة على اتساق عرضه لهما . يقول ابن سينا معرفا النفس ومبينا علاقتها بالبدن فى أول ماصنف وأعنى بها « مبحث القوى النفسانية » حيث كان مايزال أرسطيا : « فإذن تمام حدها (النفس) أن يقال أنها كمال أول لجسم طبيعى إلى وآن شئنا قلنا كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة أى مصدر الأفاعيل الحيوانية بالقوة » . (١) وكان قبل ذلك التعريف بقليل قد ذهب إلى أن « النفس إذن صورة والصور كمالات بها تكمل هويات الأشياء » (٢) . ثم أوضح أن الكمالات على قسمين : أول وثان و « الأول هو المبدأ والثانى هو الفعل والأثر . فالنفس كمال أول لأنها مبدأ لا صادرة عن المبدأ » (٣) ولعل هذه هى المرة الوحيدة التى يقرر فيها ابن سينا أن النفس صورة للبدن بمعنى أنها كماله . ولكنه لايذكر مصطلح الصورة مثلا فى حده

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية : ص ٢٦

(٢) نفس المرجع السابق .

(٣) نفس المرجع السابق .

للنفس فى رسالة فى الحدود حيث يقول عنها أنها « اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وعلى معنى مشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية . فحد المعنى الأول أنه كمال جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم ، هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقى أى عقلى بالفعل أو بالقوة فالذى بالقوة هو فعل النفس الإنسانية والذى بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية » (١) . كيف يعرف النفس فى الشفاء (النفس) حيث يحاول أن يقدم « ماصح من العلم » ؟ يقول : « ويصح أن يقال لها (للنفس) بالقياس إلى المادة التى تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتى أو حيوانى صورة ، ويصح أن يقال لها أيضا بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصلا فى الأنواع العالية أو السافلة كمال ، ... فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها ... وبالحقيقة فإنه قد استقر الاصطلاح على أن يكون الشىء بالقياس إلى المادة صورة ، وبالقياس إلى الجملة غاية وكمالا ... فتبين من هذا أنا إذا قلنا فى تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها ، وكان أيضا يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها ، ولاتشذ النفس المفارقة للمادة عنه (٢) » . يفضل إذن ابن سينا اعتبار النفس كمال أول لأنه أدل على معناها . وهو هنا يختلف عما ذهب إليه وهو فى أول مشواره الفكرى

(١) ضمن « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » – الطبعة الأولى مصر ١٩٠٨ ص ٨١ .

(٢) ابن سينا : النفس – الطبيعيات الشفاء – تحقيق الأب قنواتى والأستاذ سعيد زايد – الهيئة العامة للكتاب – ١٩٧٥ ص ٦–٧ .

عندما أكد أن النفس صورة أو كمال لأن الاثنين كان لهما وقتذاك نفس الدلالة . لديه ومعنى هذا أن ثمة تطورا حدث فى تعريف ابن سينا للنفس وبالتالى فلا يجوز الحديث عن هذا التعريف كما لو كان ثابتا قاطعا . أى لايجوز القول بأن تعريف ابن سينا أرسطى كما ذهبت الآنسة جواشون ومن نحى منحاها ، أو أنه أفلاطونى كما يؤكد جارديه ومن ذهب مذهبه ، لأنه لايجوز الاعتماد على بعض النصوص وتجاهل نصوص أخرى . فجواشون ومن سلك مسلكها يعتمد على الشفاء بالرغم مما بيناه من تفضيل ابن سينا فيه لمصطلح الكمال الأول على مصطلح الصورة بينما يعتمد جارديه ومن ذهب مذهبه على أعمال من قبيل « الإشارات والتنبيهات [1] » . وكان الأجدر متابعة تطور هذا التعريف فى « كل » الأعمال النفسية وعدم الارتكاز على نصوص بعينها تخدم تأويلا يميل إليه الباحث وإهمال نصوص أخرى تعارض هذا التأويل .

هل البدن هو علة النفس ؟ . يدلل ابن سينا على أن البدن لايمكن أن يكون علة من أى نوع للنفس فهو ليس بعلة فاعلة لها لأن الجسم لايفعل إلا بالقوة ، ولا هو بعلة قابلية لها لأن النفس ليست منطبعة فى البدن بوجه من الوجوه ، ولا هو بعلة صورية أو كمالية لها فالأولى أن يكون العكس هو الصحيح . ولكن البدن علة بالعرض للنفس « فإنه إذا حدثت مادة بدن تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة لها حدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك » [2] . علة النفس إذن علل مفارقة وما البدن إلا آلة لها تهيؤها لها هذه العلل .

---

(١) Gardet (L) : La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques, IFAO, Le Caire 1952, p.32

(٢) النفس الشفاء ص ٢٠٢ – ٢٠٣ .

إذا لم يكن البدن هو علة النفس فهل هى علته ؟ لا لأن النفس كمال أول للجسم فحسب هذا كل مايقوله لنا ابن سينا ، وهو يقصد بالجسم لاجسما بعينه أى جسما ماديا بل يقصد جسما بالمعنى الجنسى يقول « فالنفس كمال أول ولأن الكمال للشيء ، فالنفس كمال الشيء ، وهذا الشيء هو الجسم ، يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى لا بالمعنى المادى » (١) .

لعله يكون قد اتضح أن ابن سينا يحاول نفى أية علاقة عليه تربط بين النفس والبدن ، بل هو يراهما متمايزين . والمتأمل فى نصوص الشيخ الرئيس يلحظ غموض حديثه فى هذا الموضوع ومحاولته المستمرة لتحرير النفس من ربقة البدن . ونفس ابن سينا هذا يهتم فى مجال الطب اهتماما بالغا بالبدن وهذا أمر طبيعى فالإنسان فى حياته الدنيا يحتاج لجسد معاف صحيح أما فى حياته الخالدة وهو ماتهتم به الميتافيزيقا فهو لا يحتاج لهذا الجسد .

وبالرغم من غموض علاقة النفس بالبدن فابن سينا يؤكد حتميتها وضروريتها التى لا دخل فيها « للاتفاق أو للبخت » وفى هذه العلاقة لايتقدم أحد طرفيها على الآخر من حيث الوجود فى الزمان بل أن كل « بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له » (٢) . ما الذى يربط النفس بالبدن إذن ؟ صحيح أن ابن سينا لايقدم لنا تفسيرا مرضيا ومرد ذلك إلى صعوبة المشكلة ، ولكنه لايركن كذلك للصمت

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١٠ .

(٢) النفس : الشفاء ص ٢٠٧ .

أو للتجاهل . يقول إن بالنفس شوقا طبيعيا وانجذابا إلى الاشتغال بجسدها وإلى استعماله وإلى الاهتمام بأحواله دون غيره من الأجساد ، ولكنها ليست متعلقة بالبدن من حيث الوجود بل هى من حيث الوجود متعلقة بمبادىء أخرى . يقول : « فقد بطلت أنحاء التعلق كلها وبقى أن لاتعلق للنفس فى الوجود بالبدن ، بل تعلقها فى الوجود بالمبادىء الأخرى التى لاتستحيل ولاتبطل » (١) . والرأى عنده كذلك أن النفس لاتنطبع فى البدن . يقول : « ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هى على سبيل الانطباع فيه ... بل العلاقة بينهما هى علاقة الاشتغال من النفس بالبدن ، حتى تشعر النفس بذلك البدن ، وينفعل البدن عن تلك النفس » (٢) ويقول أيضا : « فقد ظهر من أصولنا التى قررنا أن النفس ليست منطبقة فى البدن ولا قائمة به ، فيجب أن يكون اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة البدن الجزئى ، لعناية ذاتية مختصة به ، صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيئة مزاجه » (٣) .

يتضح من النصوص السابقة أن البدن مجرد آلة وأداة للنفس فى الحياة الأرضية . وهذا الرأى مشائى ، فهل تمسك به ابن سينا فى كل أعماله ؟ فى حقيقة الأمر لا ، إذ يميل ابن سينا إلى رأى أفلاطونى بصدد علاقة النفس بالبدن فى عملين شهيرين له هما رسالة الطير والقصيدة العينية .

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٠٥ .
(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٠٧ .
(٣) النفس ، الشفاء ، ص ١٩٦ .

ويختلف الباحثون فى تقييم موقف ابن سينا فى هذين العملين ، فمنهم من يؤكد أنه كان موقفا واحدا ومنهم من يرى على العكس أن ثمة اختلافا فى موقفه فى كل منهما . ويرى الفريق الأول أن ابن سينا عبر فى هذين العملين عن تصور صوفى أفلوطينى بحت لعلاقة الجسم بالنفس إذ يؤكد فيهما أن النفس أزلية وليست حادثة فقد كانت تعيش فى العالم العلوى كما ذهب أفلاطون من قبل ثم سقطت لسبب خفى علينا فى البدن الحادث . وتظل طوال حياتها الأرضية تتذكر من وقت لآخر وهى حبيسة بدنها ، حياتها العلوية الأولى فتحن إليها وتسعى إلى الخلاص من سجنها والعودة إلى العالم السامى . ومن الجلى أن هذا التصور لعلاقة النفس بالبدن مخالف تماما للتصور السيناوى التقليدى ، فهل وقع ابن سينا فى تناقض أم أن علينا التشكك فى صحة نسب كل من القصيدة العينية ورسالة الطير إلى الشيخ الرئيس ؟ وثمة سند يمكن لهذا التشكك أن يستند إليه وهو أن للسهروردى المقتول قصيدة تحوى كل معانى القصيدة العينية وله كذلك رسالة تحمل اسم رسالة الطير فهل هو كذلك صاحب الرسالة والقصيدة المنسوبتين للشيخ الرئيس ؟ (١) أما الفريق الثانى فقد أضاف لموقف الفريق الأول تفرقة بينة بين القصيدة والرسالة فيما يتعلق بالمشكلة التى نحن بصددها فابن سينا – فيما يذهب أصحاب هذا الفريق – يشبه النفس فى الرسالة باليمامة ، التى هبطت إلى جسدها بلا رغبة منها ولكنها بعد أن تتحد به وتسكن فيه تنسى فى الأغلب مقامها الأول فى حياتها السماوية السابقة ولاتتذكره إلا أحيانا فتتألم حينئذ حسرة ؛ ولكنها فى

---

(١) السيد جبور عبد النور : النفس بين المشائية والصوفية فى مذهب ابن سينا ضمن « الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا » ، دمشق ١٩٨٠ ، ص ٣٢ إلى ٣٤ .

لحظة الوفاة قد تزهد فى هذا الجسد الذى هى على وشك الخلاص منه . فالجسد أشبه بالستار الكثيف الذى كان يحجب عنها حياتها الأولى . أما فى القصيدة فهو يثير تلك المسألة الأساسية : لماذا هبطت أساسا من « المحل الأرفع » إلى « الخراب البلقع » بالرغم أن هذا الهبوط حدث « على كره » منها ؟ لماذا سجنت فى الجسم إذن ؟ ويقدم لنا هذا الفريق الذى لايتشكك فى نسب القصيدة إلى الشيخ الرئيس إجابة مقنعة عن هذا السؤال تتمشى مع ماذهب إليه فى مؤلفاته الأخرى ذات الطابع الطبيعى مثل « مبحث عن القوى النفسانية » و « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » وكتاب النفس فى الشفاء . إن هذا الجسم أو السجن ضرورى لها فهى إذا استخدمته كما ينبغى استطاعت أن تكتسب معارف حسية تتيح لها الارتقاء إلى المعارف العليا وعندئذ تتحقق ماهيتها ، أى تصبح كالمرآة التى تنعكس فيها إشراقة العقل الفعال بل وكل العقول المفارقة (١) . ومما يؤيد هذا التأويل ماذهب إليه ابن سينا فى تفسيره لأثولوجيا أرسطو حيث يقول : « إن النفس لصقت بالبدن ليكون لها الرتبة التى تختص بالأمور العقلية ، وهى الزينة العقلية ، وليكون لها إمكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال والبهاء الحقيقى ، فسبيل النفس أن تجعل البدن والآلات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط » (٢) . والغريب أن توماس الأكوينى بالرغم من عدم اطلاعه على القصيدة العينية ولاعلى تفسير أثولوجيا أرسطو ذهب

---

(١) Gardet (L) : Réfléxions surun thème avicennien, dans Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé. Téhéran, Imprimerie de l'Université, 1963, pp 155 et 156

(٢) تفسير أثولوجيا أرسطو ، ضمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ٤١ .

إلى نفس الرأى فيما يتعلق بعلاقة النفس بالبدن . فالبدن عنده كذلك هو أداة النفس فى المعرفة الحسية وهذه المعرفة هى أساس المعرفة العقلية الأسمى . لم يصل ابن سينا إلى هذه النتائج فى كتاب النفس فى الشفاء – وهو العمل النفسى الوحيد الذى اطلع عليه الأكوينى أو على الأقل هذا مانعتقده حتى الآن – فهل توصل الأكوينى إلى نفس نتائج ابن سينا اعتمادا على المبادىء التى صاغها الشيخ الرئيس فى الشفاء ؟ وثمة من يذهب لرأى مخالف للرأيين السابقين فيما يتعلق بالقصيدة العينية وموقف ابن سينا فيها من علاقة النفس بالبدن . وعندهم أن آراء ابن سينا هنا غيرها فى سائر مؤلفاته . فهو فى القصيدة ليس ابن سينا الفيلسوف المعتمد على الاستدلال بل هو ابن سينا الشاعر العظيم الذى يطلق العنان لخياله ، ولذا جاءت أبيات هذه القصيدة غزيرة المعانى ولكنها غامضة فى كثير من مظانها مما جعلها تحتمل العديد من التأويلات ولم يكن اختيار ابن سينا عند هؤلاء للورقاء رمزا للنفس الإنسانية محض صدفة ، بل جاء هذا الاختيار بعد تأمل وتدقيق ، فالورقاء التى تألف البيوت ويألفها الناس للطافتها ولجمالها ولرخيم صوتها تحن دائما إلى دارها إذا ابتعدت عنه ؛ كذلك النفس تحن إلى دارها الأصلى وهو عالم الأرواح . والنفس الإنسانية لاتبتعد عن مقرها الأصلى ولاتهبط فى الجسد برضاها بل ذلك أمر هى مجبرة عليه . وما أن تستقر فى البدن حتى تبدأ علاقة عجيبة معه . فهى فى البداية تكرهه لأنه بمثابة سجن لها ولكنها ماتلبث أن تألفه وتأنس له إذ تدرك احتياجها إليه وتظل العلاقة بينهما على هذا الشكل :

«أنفت وماأنست فلما واصلت   ألفت مجاورة الخراب البلقع

وهذه العلاقة بلغة الفلسفة هى أنها كمال أول له وهو بمثابة الآلة لها . وحين يحدث الموت تعود هى للفضاء الرحب الذى صدرت عنه

ويعود هو للتراب (١) . وأصحاب هذا الرأى مثلهم مثل أصحاب الموقفين السابقين لايجدون إجابة شافية عن هذا السؤال المحير : ماالحكمة من هبوط النفس إلى البدن ؟ وإذا كان الجواب أن النفس بارتباطها بالبدن تكتسب المعارف الحسية لترقى إلى الحقائق العليا لبرز سؤال آخر : إذا كانت وهى فى حياتها العليا أى قبل هبوطها إلى البدن تنعم بإدراك هذه الحقائق العليا فما الحاجة إذن لعناء الارتباط بالبدن ؟ وفى رأيى أن ابن سينا واجه مأزق معالجة مشكلة النفس على مستويين : المستوى الطبيعى ، والمستوى الميتافيزيقى الدينى . فهو على المستوى الأول يحاول أن يتعرف على علاقة النفس بالبدن وفائدة هذا الأخير لها أما على المستوى الثانى فهو يحاول جاهدا تفسير كون النفس التى اعتقد أنها خالدة وأزلية مرتبطة بالبدن فى الحياة الدنيا .

وثمة مشكلة دقيقة مرتبطة بالمشكلة العامة التى نحن بصددها . أما هذه المشكلة الفرعية فهى علة تفرد وتمايز النفوس بعضها عن البعض : هل هى النفس أم البدن ؟ ولقد ذهب باحث جليل اهتم بمشكلة الوجود والماهية عند الأكوينى فترجم كتابه الذى يحمل ذات الاسم وقدم له بمقدمة طويلة عن المصادر التى استقى منها الأكوينى نظريته ورأى أن على رأس هذه المصادر الشيخ الرئيس ، ذهب هذا الباحث إلى أن علة التفرد عند ابن سينا كانت البدن . وعلل هذا بأن ابن سينا استند إلى مبدأ عام تمسك به فى كل مذهبه ألا وهو أن علة التفرد العددى للطبائع الأبدية ولكن ذات البداية الزمانية من حيث الوجود هى اتحادها بمادة على عكس الطبائع الخالية من المادة فهى أزلية أبدية وتمثل أى منها نوعا مستقلا قائما بذاته . وبما أن النفس حادثة عند ابن سينا

---

(١) ديوان ابن سينا : نشره وضبطه وترجمه إلى الفرنساوية وعلق عليه نور الدين =

وإن كانت خالدة بعد الموت فلابد أن البدن هو علة تفردها [١] . وإذا كنا نتفق مع هذا الباحث فى أن ابن سينا عنى بهذه المشكلة لدوافع دينية إذ كان يريد المحافظة على عقيدة خلود النفس الفردية – وهو مايستوجب إثبات فرديتها بعد الموت – فإنا نختلف معه أشد الاختلاف فى فهمه لرأى ابن سينا فى هذه المشكلة . يقول ابن سينا مرجعا علة التفرد إلى قوة روحية نجهلها « فلابد أنها (أى النفس) إذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ماتتعين به شخصا وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن .. وإن خفى علينا تلك الحالة وتلك المناسبة ... فلا شك أنها بأمرها تشخصت وأن ذلك الأمر فى النفس الإنسانية ليس هو الانطباع فى المادة ، فقد علم بطلان القول بذلك ، بل ذلك الأمر لها هيئة من الهيئات ، وقوى من القوى ، وعرض من الأعراض الروحانية ، أو جملة منها تشخصها باجتماعها وإن جهلناها » [٢] . وهكذا يتراجع التفسير الطبيعى عند ابن سينا الذى التزم به فى أغلب الأحيان فى كتاب النفس من الشفاء ليحل محله تفسير يرتكز إلى العقيدة ويرجع العلة إلى قوى نجهلها !

٢ – النفس جوهر قائم بذاته :

لعل أول قضية كان على ابن سينا أن يعنى بها وهو بصدد الحديث عن علاقة النفس بالبدن هى قضية جوهرية النفس أو عدم

= عبد القادر والحكيم هنرى جاهيه – الطبعة الثانية – منشورات كلية الطب والصيدلة بالجزائر – الجزائر ١٩٦١ ص ٩ – ١٠ .

(١) Roland Gosselin (D) O.P. : Le «De Ente et Essentia » de Saint Thomas d'Aquin, Le Saulchoir, Kain, Belgique 1926, p. 65

(٢) النفس ، الشفاء ص ١٩٩ – ٢٠٠ .

جوهريتها . ولقد أثبت ابن سينا جوهرية النفس فى كل مؤلفاته النفسية بل أثبتها فى السماع الطبيعى مما يوحى بأنها مبدأ من مبادىء العلم الطبيعى عنده . وأدلته على هذه الجوهرية عديدة ومتنوعة وهذا خير دليل على أن الشيخ الرئيس لم يكن منساقا وراء أرسطو ، وعلى أنه كان فيلسوفا يختار من العناصر الفلسفية مايستطيع توظيفه لبناء نسقه الفلسفى ويترك مالايتفق مع مبادئه . وبعض براهينه يتكرر بأشكال مختلفة إلا أننا نستطيع أن نحصرها فيما يقرب من عشرة أدلة جمعها فى رسالتين أولهما بعنوان « السعادة والحجج العشرة » والثانية بعنوان « النفس » وهى ضمن مخطوطات دار الكتب (١) . ولعل أطرف هذه البراهين وأكثرها شهرة برهان الرجل المعلق الذى يذكره فى الشفاء على النحو التالى . « يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملا ، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوى فى هواء أو خلاء هويا لايصدمه فيه قوام الهواء صدما مايحوج إلى أن يحس ، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته ولايشك فى إثباته لذاته موجودا ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولا باطنا من أحشائه ولا قلبا ولا دماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولايثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ، ولو أنه أمكنه فى تلك الحالة أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا فى ذاته ، وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت ... ، فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت فإذا المثبت له سبيل إلى أن يتنبه على وجود الشىء شيئا غير الجسم بل غير جسم وأنه عارف

---

(١) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا ، تحقيق وتعليق د. محمد ثابت الفندى الطبعة الثانية ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ، بدون تاريخ ص ٥ تعليق ٤ .

به مستشعر له ، وإن كان ذاهلا عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه » [١] . وقد طرح ابن سينا ذات البرهان مرة أخرى فى ذات الكتاب ، كما طرحه فى الإشارات والتنبيهات إذ يقول : « ولو توهمت ذاتك قد خلقت أو خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث ألا تبصر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت آنيتها » [٢] ولقد حظى هذا الدليل باهتمام ملحوظ من قبل الباحثين لطرافته ولتشابهه الشديد ودليل ديكارت على إثبات الوعى الذاتى بالتفرقة بين البدن والنفس . وكان Furlani أول من أبرز هذا التشابه [٣] وإن أشار إليه من قبل إشارة عابرة Valois فى كتابه عن جيوم دوفرنى إذ قال أن نصى الشفاء نقلهما دوفرنى إلى اللاتينية واستخدمهما بعد ذلك ديكارت فى المقال عن المنهج . وكان أول من طرح قضية التشابه هذه بين الشيخ الرئيس وأبى الفلسفة الحديثة فى الكتابات العربية هو أستاذى المرحوم محمود الخضيرى فى تعليقاته الدقيقة الوفيرة على نص المقال عن المنهج فى ترجمته له للعربية عام ١٩٣٠ [٤] ، ليتناول هذه القضية من بعده الكثيرون .

ومن الأدلة كذلك التى يقدمها ابن سينا على كون النفس جوهر

---

(١) النفس ، الشفاء ص ١٣

(٢) الإشارات والتنبيهات ، اعتنى بطبعه وتصحيحه وترجمته إلى الفرنسية يعقوب فرجة (Forget) مطبعة بريل ، ليدن ١٨٩٣ ، ص ٢١٩

(٣) Furlani : Avicennae il cogito Ergo sum di Cartesio, dans Islamica , tome III April 1927, p. 53-72

(٤) ديكارت المقال عن المنهج – ترجمه وشرحه وقدم له محمود الخضيرى الطبعة الثالثة – القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٩٢ و ٩٣ .

مفارق وقائم بذاته ذلك الدليل الذى بناه على مقولة أساسيه لديه ألا وهى أن الصور المعقولة لاتنقسم . يقول : « وإذا لم يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن يخل طرفا من المقادير غير منقسم ولابد لها من قابل فينا ، فلابد من أن نحكم أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضا متلقيها منا قوة فى جسم ، فإنها يلحقها مايلحق الجسم من الإنقسام ثم يتبعه سائر المحالات بل متلقى الصورة المعقولة منا جوهر غير جسمانى » (١) .

وربما ترجع صعوبة تبين الإنسان لجوهرية نفسه وتمايزها عن بدنه إلى تعوده على جسده وعلى إحساسه به . ويشبه ابن سينا مجموع الأعضاء أو الجسم بالملابس التى إذ طالت ملازمتها للإنسان انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بأنها جزء منه بحيث لايمكنه تخيل نفسه بدونها (٢) . ويجب ألا يغيب عن الأذهان أن القول باستقلال النفس الروحانية فى البدن وتمايزها عنه ينتهى إلى القول بنوع من الإثنينية وإلى إقامة عقبات شديدة فى وجه تفسير وحدة الإنسان والتأثير المتبادل بين عنصريه . ويؤكد بعض الباحثين أن ابن سينا أكد إثنينية الإنسان . فالنفس عنده ترتبط بالجسم لفترة باعتباره آلة لها أو أداة مفيدة وضرورية ليمارس نشاطه ، ولكن هذا الجسم مايلبث أن يصبح عائقا فى وقت لاحق (٣) . ويبدو لى أن الأمر ليس بهذه الصورة إذ أن بالنفس – بالرغم من كونها شيء عقلى مجرد – شوقا طبيعيا إلى العالم الحسى وهذا الشوق لهو جزء لايتجزأ من ماهيتها . يقول ابن سينا فى تفسيره لأثولوجيا أرسطو « إن

(١) الشفاء ، النفس ص ١٩٠ .

(٢) الشفاء ، النفس ص ٢٢٥

(٣) تريز آن دروارت : النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت ، فى المستقبل العربى العدد ٥٨ ، ديسمبر ١٩٨٣ ص ١١٥ .

النفس شيء عقلى مجرد الذات عن المادة ، قد صارت له صورة شوق إلى العالم الحسى » (١) .

والنفس العاقلة لا تتحيز أبدا فى بدن ، وهذا مالم يمل من تكراره ابن سينا فى كل مؤلفاته النفسية ، أما النفس النباتية والنفس الحيوانية فلا وجود لهما بغير البدن . يقول : « النفس الإنسانى العقلى لا تحيز لها إذ ليست منطبعة فى مادة ، وأما النفس الحيوانى والنفس النباتى فكلها متحيزة ومنطبعة فى البدن وهى قوى البدن » (٢) .

٣ – النفس العاقلة وقواها :

يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات بما « يسمى تارة نفسا ناطقة ، وتارة نفسا مطمئنة ، وتارة نفسا قدسية ، وتارة روحا روحانية ، وتارة روحا أمريا وتارة كلمة ... وتارة سرا إلهيا ، وتارة قلبا حقيقيا ... » (٣) بهذه الكلمات البليغة أكد ابن سينا أن القرآن والفلاسفة (أرسطو وأفلوطين) والصوفية أجمعوا على وجود النفس العاقلة . والنفس العاقلة توجد فى الإنسان فى كافة الأحوال فهى : « موجودة لكل واحد من الناس طفلا كان أو كبيرا ، مراهقا كان أو بالغا ، مجنونا كان أو عاقلا ، مريضا كان أو سليما » (٤) . النفس موجودة إذن بلا جدال فالعقيدة والعقل يقران

---

(١) شرح كتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطاطاليس ، ضمن أرسطو عند العرب ص ٣٩ – ٤٠ .

(٢) التعليقات ، تحقيق وتقديم بدوى الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ، ص ١٠٧ .

(٣) رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ، « الكتاب » أبريل ١٩٥٢ ، ص ٤١٩ .

(٤) رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ص ٤١٩ .

بوجودها مما لايدع مجالا للشك . فما هى هذه النفس على وجه التحديد عند ابن سينا ؟ الرأى عنده أن النفس العاقلة أو الإنسانية بها قوتان : عقل نظرى وآخر عملى . أما الأول فهو الذى يسعى لتبين الصدق من الكذب والواجب من الممتنع والممكن ؛ أو الصواب من الخطأ . أما الثانى فهو الذى يتجه للعمل لتبين الخير من الشر ، والجميل من القبيح ، أى أنه أساس الأخلاق ، والعقل النظرى مبادؤه هى المقدمات الأولية ، والثانى مبادؤه هى المشهورات [١] . والعقل النظرى قد يحتاج إلى البدن وقد لايحتاج إليه فهو قد يستغنى بذاته . أما العقل العملى فهو يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن وإلى قواه . والنفس الإنسانية ليست أحد العقلين دون الآخر بل هى الشيء الذى يتكون منهما معا . ومايعنينا فى دراستنا هذه هو العقل النظرى الذى بواسطته تتصل النفس الإنسانية بالعقل الفعال ذلك الاتصال الذى كان لابن سينا بصدده نظرية طريفة للغاية .

والنفس العاقلة تكون فى البداية مجرد استعداد وهى فى هذه الحالة « عارية من أى معقول » [٢] وفى هذه الحالة يطلق عليها اسم العقل الهيولانى . وهذا العقل الهيولانى واحد فى كل النفوس الإنسانية لأنه فطرى وهو هيولانى تشبيها له باستعداد الهيولى الأولى العارية من كل صورة وإن كانت استعدادا لكل الصور . وإذا ماتحققت فى العقل الهيولانى المعقولات الأولى من قبيل أن الكل أعظم من الجزء فإنه يتحول إلى عقل بالملكة وإن كان بالقياس إلى العقل الهيولانى هو عقل بالفعل [٣] . ووسيلة الإدراك

---

(١) الشفاء ، النفس ص ١٨٥ .
(٢) رسالة فى الكلام على النفس الناطقة ص ٤٢٠ .
(٣) الشفاء ، النفس ص ٣٩ – ٤٠ .

هنا هى الحدس وليس القياس أو التعلم أو الاكتساب . وهذا العقل بالملكة يصبو إلى معرفة المعقولات الثانية الموجودة بالقوة و « كأنها عنده مخزونة ، فمن شاء طالع تلك الصور بالفعل فعقلها ... وسمى عقلا بالفعل لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب » . وسيلة التعقل هنا هى التأليف والتركيب أو الحدس وكلها من وسائل الإدراك البشرى . وعندما تصبح هذه المعقولات ماثلة فيه حاضرة بالفعل أى هو « يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ... حينئذ يسمى عقلا مستفادا » وهو عقل مستفاد لأن تعقله بالفعل تم نتيجة لنوع من الاتصال بعقل بالفعل خارج عنه (١) . وهذا العقل المستفاد هو أعلى مراتب قوى العقل النظرى وفيها يكون العقل تشبّه بالمبادىء الأولية للوجود كله . « أما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال .. فإن خلص من البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز أن يتصل تمام الاتصال بالعقل الفعال وهناك يلقى الجمال العقلى واللذة السرمدية » (٢) . وثمة عقل قدسى لايتحقق إلا لندرة من الناس منحوا قوة حدسية قوية للغاية بحيث أنهم لا يحتاجون إلى الاتصال بالعقل الفعال . وهذه الحالة من العقل الهيولانى تسمى عقلا قدسيا . وهو « من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم » (٣) .

والذى يحول المعقولات الموجودة فى العقل الإنسانى بالقوة إلى معقولات بالفعل لابد وأن يكون هو ذاته عقلا بالفعل . وهذا العقل

---

(١) النفس ، الشفاء ص ٤٠ ؛ والإشارات والتنبيهات ص ١٢٦ .
(٢) النفس ، والشفاء ص ٢١٩ .
(٣) نفس المرجع السابق ص ٢١٩ . ونفس المعنى فى الإشارات والتنبيهات ص ١٢٧ .

بالفعل يلعب بالنسبة لعقولنا نفس الدور الذى تلعبه الشمس بالنسبة إلى أبصارنا . فكما تبصر الشمس بذاتها بالفعل وتجعل مالا يبصر بالفعل يحقق ذلك بفضل نورها كذلك العقل الفعال يحول ماأدركناه من جزئيات بفضل إشراقه أو فيضه على النفس العاقلة إلى معقولات مجردة من المادة تنطبع فى النفس (١) . ولا تتلقى النفس العاقلة هذا الإشراق أو هذا الفيض وهى سلبية تماما بل هى تلعب دورا إيجابيا فى عملية التعقل العليا هذه . فهى بواسطة التأملات تعد ذاتها لقبول فيض العقل الفعال ولولا هذا التمهيد وهذا الإعداد لذاتها لما استطاعت أبداً تقبل هذا الفيض . أو بمعنى آخر وبمقتضى مصطلحات ابن سينا وحسب ترتيبه للقوى العاقلة ترتيبا تصاعديا فإن النفس العاقلة لايمكن أن تصبح عقلا مستفادا إلا إذا تحولت أولا من عقل هيولانى إلى عقل بالملكة ، وإلا إذا تحولت ثانيا من عقل بالملكة إلى عقل مستفاد . يقول ابن سينا « فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض » (٢). هذا الإشراق من قبل العقل الفعال فى النفس العاقلة يأتيها من الخارج . وبالرغم من أن ابن سينا لم يشر إلى هذا صراحة فى الشفاء ولافى « رسالة فى الكلام فى النفس العاقلة » إلا أن ثمة نصا فى « رسالة العروس » يقطع بذلك إذ يقول ابن سينا عن العقل الفعال : « فهذا العقل الأخير يقال له العقل الفعال وواهب الصور والروح الأمين وجبرئيل والناموس الأكبر » (٣) . إذن

---

(١) النفس ، الشفاء ص ٢٠٩ .

(٢) النفس ، الشفاء ص ٢٠٩ .

(٣) ابن سينا : رسالة العروس ، تحقيق شارل كونس ، « الكتاب » أبريل ١٩٥٢ ، ص ٣٩٨ ، والغريب أن د. محمد عابد الجابرى فرق تفرقة بينه وبين جبريل حامل الوحى ، والعقل الفعال الذى يفيض على العقول فى فلسفة ابن سينا المشرقية . انظر نحن والتراث ص ١٧٣ و ١٧٤ .

العقل المستفاد لا يتحقق لجميع البشر العقلاء بل إن له شروطا خاصة لابد أن يحققها البشر أنفسهم حتى يمن الله بفيضه عليهم . ولقد حرصت على عرض نظرية ابن سينا عن قوى العقل إعتمادا على كتابى النفس من الشفاء و « الكلام عن قوى النفس الناطقة » أى على أول معالجة مطولة لابن سينا لموضوع النفس حيث كان فيها أرسطيا إلى حد كبير ، وعلى آخر ماكتب فى النفس أى فى مرحلته الفكرية التى تميزت بالنزعة الإشراقية البعيدة عن الأرسطية العقلانية حتى أبين أن نظرية ابن سينا عن مراتب العقل الإنسانى لم تتغير طوال تطوره الفكرى . فالنصوص فى المؤلفين متشابهة إلى أبعد الحدود مما يتيح لنا القول – وهو ماسنبرهن عليه فى حينه – أن التطور الفكرى الذى مر به ابن سينا أثر على جوانب أخرى من نظرية النفس ولم يمس من قريب أو بعيد تقسيم النفس العاقلة . وتحاشيا للظن بأن مراتب العقل أو قواه التى تحدثت عنها هى عقول منفصلة بعضها عن البعض الآخر ، وتوخيا للدقة أشير إلى أنها لاتخرج عن كونها أحوال للنفس كما يؤكد ابن سينا ذاته ، وإلى أنها جميعها خالدة . يقول فى المباحثات : « وأحب (أى أرسطو) أن يبحث عن القوى العقلية وابتدأ بالقوة التى يقال لها العقل الهيولانى ، فبين أنها لاتضمحل ثم انتقل إلى غيرها فصرح بأنها لاتضمحل أيضا . ولفظة « أيضا » تدل على حكم ثابتٍ حار مجرى الأول ، ولأن بعض الناس توهم غير هذا بناء على ظنه أن العقل الهيولانى استعداد للقلب ، فكأن المعقولات يتلقاها جسم .... فالحق أن هذا العقل استعداد لجوهر النفس ، لاشيء من الجسم ، وأنه يصحب جوهر النفس فى كل حال . وقد بسطت القول فى أن المعقول لايتلقاه المنقسم » [1] وفى مواضع عديدة يؤكد ابن سينا ذات المعنى فى كتاب النفس من الشفاء .

---

(١) المباحثات ضمن بدوى : أرسطو عند العرب ص ١٢١ .

٤ – اتصال النفس العاقلة بالعقل الفعال :

قلت إن بعض جوانب نظرية النفس السيناوية تطورت عبر تاريخه الفكرى دون أن أوضح هذه الجوانب وحان الوقت لفعل ذلك . وعلى رأس هذه الجوانب مسألة اتصال النفس البشرية بالعقل الفعال التى تضخمت أهميتها فى مذهبه تضخما مضطردا على مر السنين فى الفلسفة النفسية السيناوية . لقد صور ابن سينا الإنسان على أنه أكمل الكائنات العاقلة فى عالم ماتحت ملك القمر ، وعلى أنه بحكم طبيعته لديه استعداد بالقوة للارتقاء حتى يحقق الاتحاد بالكائنات الروحية ، بل يمكنه الاتصال فى أعظم مراحل تساميه أو « علوه » بلغة الفلسفة الحديثة بالعقل الفعال وهو تجلى من تجليات الله . وكان ابن سينا كلما تقدم به العمر ، وكلما قطع شوطا أبعد فى تطوره الفكرى ، كان يعطى مكانة أعظم لقدرة الإنسان على التسامى وعلى تجاوز قوانين الطبيعة بل وعلى القيام بالمعجزات (١) .

إن جوهر النفس الإنسانية لايتحقق كماله منذ اللحظة الأولى لوجوده بل أن هذا الكمال يتحقق بالتدريج بواسطة جهود النفس أو بعبارة مرة أخرى وبلغة الفلسفة الحديثة بل والمعاصرة كان ابن سينا يعتقد أن ماهية الإنسان ليست سابقة على وجوده بل الإنسان مسئول عن تحقيقها . يقول فى تفسيره لأثولوجيا أرسطو : « أن جوهر النفس الإنسانية ليس جوهرا ينال الكمال فى أول وجوده حتى يكون بحيث

---

(١) Mehren (A.F) : Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin, dans Homenaje à D. Francisco Codera , Zaragoze 1904, p.235

يمكن أن يوجد الوجود الأكمل فى أول مايعرض له فى الوجود كحال الجواهر العقلية الأولى ، بل هى جوهر يستكمل بما يحصل لها بضرب من الكسب والطلب ، وأنه يلزمه شوق غريزى إلى طلب ذلك الكمال وإن كان قد يشتغل عنه » (١) . إن جوهر النفس العاقلة أو النفس الإنسانية عبارة عن عقل هيولانى فحسب أى مجرد إمكانية تعقل الحقائق الأولى أو المبادىء الأولى . ولايمكن لتلك النفس أن تصبح عقلا بالملكة إلا إذا بذلت جهدا من جانبها ، وكذلك لايمكنها أن ترتقى درجة أخرى لتصبح عقلا بالفعل إلا إذا بذلت مزيدا من الجهد يجعلها قادرة على الاتصال بالعقل الفعال . والنفس فى ارتقائها للعقل بالملكة تحتاج لجسم فهو آلاتها التى بها تدرك المحسوسات لتقوم هى بعد ذلك بجهد تجريد الحقائق الأولى المستترة وراء هذه المحسوسات . أما لترقى درجة أعلى ولتصبح عقلا بالفعل فهى على العكس مطالبة بالتخلص من الجسم ، بل عليها أن تقطع أواصر صلتها به تماما حتى تنجح فى جعل هذا الاتصال دائما مستمرا . على النفس إذن أن تبذل جهدا لتحقق الاتصال بالعقل الفعال . وهذا يعنى ضمنا أن هذا العقل موجود خارجها كما يعنى ضمنا أن النفس لاتكون سلبية تتلقى مايفيض به عليها العقل الفعال إنما ثمة دور عليها أن تؤديه فى تحقيق لها هذا الاتصال . يقول ابن سينا : « هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل » (٢) .

---

(١) تفسير أثولوجيا أرسطو ، ضمن أرسطو عند العرب ص ٣٧ .

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ١٢٩ .

وتثير مسألة اتصال النفس الإنسانية بالعقل الفعال قضية أخرى ذات أهمية كبرى ألا وهى قضية حرية الإنسان أى هل كان ابن سينا يعتقد أن الإنسان خاضع للقوانين الطبيعية المادية وللعوامل المادية المحيطة به ؟ أى هل كان يعتقد أن حياة الإنسان محددة مسبقا منذ ولادته بحيث لايصبح عليه إلا أن يؤدى الدور المقدر له مسبقا فى الكون ، ولا يخفى على أحد أنه يصعب فى هذه الحالة الحديث عن مسئولية الفرد الخلقية ، أم أن هناك قدرا ولو ضئيلا من حرية الإرادة متاحا للفرد . والإجابة عن هذه الأسئلة نجدها على وجه التحديد فى رسالتين لابن سينا هما « القدر » و « الرد على المنجمين » . فى الرسالة الأولى كان ابن سينا متحفظا فى تأكيده لحرية الإنسان . ويمكن تحليل ذلك التحفظ بالرجوع إلى المفهوم الشائع فى كل العصور الوسطى وهو الذى يربط بين مصير الإنسان منذ ولادته وبين حركات الأملاك السماوية . كان ابن سينا لايريد الخروج تماما على هذا المفهوم خاصة أن ثمة تأويلا للعقيدة الإسلامية يتفق معه . ولكنه فى « الرد على المنجمين » يتخلص من هذا التحفظ ويعلن بطلان مفهوم المنجمين الشائع (١) .

وثمة نصوص عديدة عند ابن سينا تناقش فكرة وجود ملكة للنفس الإنسانية تستطيع النفس بواسطتها أن تقطع صلتها بالجسم أثناء حياتها الأرضية وأن تسمو حتى تتحد بالعقل الفعال على رأسها ماجاء فى الإشارات والتنبيهات إذ يقول فيها : « إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الإستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلا فى إعتبارك مذاهب الطبيعة » (٢) ويقول فيها

---

(١) Mehren Opcit p. 237 à 250

(٢) الإشارات والتنبيهات ص ٢٠٨ .

أيضا : « إذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصاب متقدما ببشرى أو نذير فصدق ولايتعسرن عليك الإيمان فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة ... التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما فى حال المنام فلا مانع من أن يقع مثال ذلك النيل فى حال اليقظة إلا ماكان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان » (١)
وهذان النصان يحتويان على فكرة خطيرة قال بها ابن سينا بوضوح شديد ألا وهى أن ثمة ملكة طبيعية فى النفس يمكن للبعض تحقيقها فتحقق لديهم معرفة حقيقة العالم العقلى من جهة والقدرة على الإتيان بالمعجزات من جهة أخرى . وهذه المعجزات هى غير ماجرت عليه سنن الطبيعة المعروفة للعامة ، إلا أن من يدرك هذه الملكة « الطبيعية » التى تحققها بعض النفوس فى ذاتها يمكنه إدراك ماتأتى به من غير المألوف . فالمشكلة أن ثمة قوانين طبيعية لايعرفها العامة وهى التى تفسر مايأتى به الصفوة أصحاب الإتصال بالعقل الفعال ولو عرفوها لبدت لهم هذه الأعمال طبيعية تماما وأن عجزوا هم عن الإتيان بمثلها . الإنسان يستطيع إذن الكثير وقوة تأثيره على الطبيعة فى نظر ابن سينا لاحد لها وكل مايحتاج إليه هو بذل الجهد ليرقى بعقله إلى حد الإتحاد بالعقل الفعال . أى ثقة كانت لدى ابن سينا بقدرات الإنسان وبطاقاته الكامنة التى يستطيع هو وحده بجهده الخاص تحقيقها ! وألا تعنى فكرة ابن سينا هذه بالرغم من مسحتها الصوفية إن كل مافى الوجود يمكن تفسيره تفسيرا علميا ؟! ألم يرى أن للمعجزات تفسيرا ؟! ألا يكون بذلك أرسطيا مؤمنا بالحتمية العلمية ومعارضا بشدة للاشعرية ؟! ألا يصح لنا القول هنا إن ابن سينا وهو فى قمة تصوفه احتفظ بعقلانية صارمة تسعى للتفسير الطبيعى على الدوام ؟!

---

(١) الإشارات والتنبيهات ص ٢٠٩ .

والدافع الذى يدفع بالنفس لمحاولة دائمة للإرتقاء حتى تبلغ مرادها وهو الإتصال بالعقل الفعال ، هذا الدافع عند ابن سينا هو الحب الطبيعى والضرورى الذى تغنى به فى رسالة العشق . وهو ذات العشق الذى تحدث عنه أرسطو والموجود فى الكائنات الطبيعية والذى يدفعها نحو مبدأ كمالها الا وهو المحرك الأول . وفى الإنسان يكون هذا الحب الضرورى والطبيعى مختارا وعاقلا (١) .

ولايعنينا الإستغراق فى عرض تفاصيل النظرية الصوفية التى تصور مسيرة وجهاد النفس الإنسانية حتى تتصل بالعقل الفعال وهو ما أفرد له بعض الباحثين الأجلاء الأبحاث المطولة مثل Gardet جارديه فى بحثيه « L'exprience mystique selon Avicenne » « التجربة الصوفية عند ابن سينا » و « La pensée religieuse d'Avicenne » « الفكر الدينى عند ابن سينا » إنما يكفينا عرض هذه المسألة كما فعلنا من جانبها الفلسفى خاصة وأن ابن سينا يؤكد على أن النظر العقلى وحده هو السبيل إلى تحقيق الاتصال بالعقل الفعال . يقول فى تعريفه لماهية الحكمة فى رسالة الحدود إن « الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ماعليه الوجود كله فى نفسه وماعليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية » (٢) . إلا أن هذا الإتصال بالعقل الفعال يمر بمرحلتين الأولى منهما أقرب إلى النظر العقلى والثانية هى ضرب من الكشف الصوفى تفقد فيه الذات وعيها بذاتها . والمرحلة الأولى هى التى تعنينا أما الثانية فهى مما يثير اهتمام دارسى

---

(١) Gardet (L) : Recherches de l'absolu, dans «Les Mardis de Dar El-Salam » Le Caire 1951, p. 105

(٢) رسالة الحدود ، ضمن تسع رسائل فى الحكمة . ص ١٠٤ – ١٠٥ .

التصوف وتجاربه . ولا بأس بالطبع من توضيح الفارق بين المرحلتين ، ففى المرحلة الأولى ينظر صاحب النفس التى نجحت فى تحقيق الاتصال إلى ذاته وهى فى هذه اللحظة أشبه بالمرآة فيتعرف على انعكاسات الحقيقة العليا بل قد يتعرف على هذه الحقيقة ذاتها أى الله . أما فى المرحلة الثانية فإن صاحب هذه النفس « يعمى » عن هذه المرآة أى عن نفسه أو عن « الأنا » الخاصة به ولا يرى إلا الذات الإلهية المنعكسة ، عندئذ تتحقق السعادة القصوى . ولكن هذا لايعنى أن النفس المرآة فى حالة عدم إدراكها لذاتها كعاقلة تتحول إلى « معقول » مثلها مثل الله فيحدث نوع من الاتحاد بينها وبين الجلالة . لا ! ابن سينا لم يقل أبدا بالاتحاد ، فالنفس تظل دائما فى كل الحالات مفارقة للمعقول وهو الله بالرغم من الاتصال الذى يحدث بينهما . ولقد حرص ابن سينا على هذه التفرقة بين العاقل والمعقول ، أو بين العارف والمعروف حتى يتجنب وحدة أنطولوجية بسيطة وخالصة بين الطرفين وهو ماسينزلق إليه تلاميذه من أمثال السهروردى . إن العاقل عند ابن سينا ليس إلا مستقبلا للمعقول أى أن النفس تظل دائما مجرد مرآة مصقولة صافية ينعكس فيها الإشراق الإلهى (١) . ويعلل لنا أستاذنا الجليل الدكتور إبراهيم مدكور شيخ فلاسفة العالم العربى ذلك بقوله أن ابن سينا خالف الفارابى والإسكندر الأفروديسى عندما رفض أن يوحد بين الذات وموضوعها ، أى بين النفس وصورها المعقولة . إن الصور العقلية توجد فى رأى ابن سينا فى النفس طالما هى تتقبلها وأما إذا تحولت النفس عن هذه الصور فإن هذه الأخيرة

---

(١) Gardet : Opcit p. 103 à 105

تكف عن الوجود فيها بالفعل . النفس ليست إذن خزانة للصور العقلية (١) .

وجلى أن نظرية الإتصال هذه تتويج للنظرية المعرفية السينوية فهى ليست بحال من الأحوال نظرية صوفية أقحمها ابن سينا إقحاما على مذهبه الفلسفى إنما هى إمتداد طبيعى لفكره الفلسفى وتتويج له .

ويميل بعض الباحثين إلى الإعتقاد بأن محاولة النفس البشرية الإتصال بالفيض الإلٰهى هى محاولة تحكمها الحتمية ، كما أن ذات الحتمية تحكم الفيض الإلٰهى على النفس وماهذا الفيض إلا اللطف الإلٰهى . فالوجود عند ابن سينا – فى رأى هؤلاء – واحد تسيطر عليه الحتمية . فهو حركة مزدوجة : حركة هبوط أنطولوجى للفيض وصعود من جانب الحب الإنسانى الطبيعى لمصدر هذا الفيض (٢) . وفى رأيّ أن هذا التأويل لهذه النظرية السينوية تأويل إفلوطينى بحت . فالفيض حتمى عند أفلوطين كما هو معروف كما أن نزوع النفس إلى مصدر هذا الفيض أمر حتمى كذلك . ولانلمح شيئا من هذا القبيل عند ابن سينا على الأقل فيما يتعلق بالنفس البشرية . ولنا ن نعجب لموقف أستاذنا جارديه عندما يحاول تفسير نظرية ابن سينا فى الاتصال بالرجوع إلى تاسوعات أفلوطين وليس إلى أثولوجيا أرسطو التى عرف ابن سينا من خلالها أفلوطين . وهو يؤكد رفضه للنظر للمسألة من زاوية تاريخية أو نصية ! (٣) كيف يمكنا

---

(١) Madkour (I) : La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1934, p. 160

(٢) Gardet : Opcit p.105

(٣) Gardet (L) : Recherches de l'absolu, p.107

تفسير ابن سينا بالرجوع إلى مصدر – هو التاسوعات الأفلوطينية – لم يقف عليه الشيخ الرئيس ؟! كيف يمكن إنكار البعد التاريخى فى دراسة طبق فيها صاحبها منهج التأثير والتأثر ؟! تأثير أفلوطين على ابن سينا من خلال أثولوجيا أرسطو ، وهى أجزاء من التاسوعات حورت وهذبت لتتفق مع العقيدة الإسلامية ، لاشك فيه ، أما الذهاب إلى حد محاولة إثبات أن ابن سينا هو صورة إسلامية من أفلوطين الذى لم يطلع عليه فهو تجاوز لكل أصول مناهج البحث الفلسفى وخرق صريح لها .

لقد سبق أن بينت أن النفس البشرية عليها أن تبذل جهودا متصلة حرة وواعية إذا ماأرادت أن تحقق الإتصال بالفعل الفعال ، فليست كل النفوس البشرية بقادرة على بذل هذا الجهد . وصحيح أن بالنفوس جميعا ميلا طبيعيا لهذا الإتصال ولكنه ميل بالقوة وليس بالفعل ، أى أنه قد يتحقق ، وقد يتلاشى إذا ماغرقت النفس فى العالم الحسى . الحتمية إذن فى رأىّ تنسحب فى هذا المقام على الفيض الإلٰهى دون النفس البشرية . ألم يقل ابن سيّنا فى التعليقات : « الفيض إنما يستعمل فى البارى والعقول لاغير ، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لعرض بل لذاته ، وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة تلحقه فى ذلك ، كان الأولى به أن يسمى فيضا » (١) ؟ وألم يقل أيضا « فإن العقل الفعال فعال بالفعل أبدا لايتوقف فعله على شىء وإذا كانت المادة القابلة متخصصة الاستعداد لقبول فيضه ، وهذا من إنسان ما فيجب أن يجتهد الانسان حتى يبلغ هذا المبلغ فى هذه الدنيا » (٢) ؟

---

(١) ابن سينا : التعليقات ، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن البدوى ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ ص ١٠٠ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٨٣ .

ولعل هؤلاء الباحثون نحوا هذا المنحى فى تأويلهم لنظرية الإتصال السينوى لاقتصارهم على المؤلفات السينوية ذات الطابع الإشراقى المحض دون الاعتماد على المباحثات مثلا أو التعليقات مما يعالج ذات الموضوع إنما يفعل ذلك بمعالجة يغلب عليها الطابع العقلانى .

ولعل الجديد فى بحثنا هذا يتمثل فى طرح أسئلة جديدة بحثا عن إجابات عنها فى فلسفة ابن سينا . ومن هذه الأسئلة فى هذا المقام : لماذا وضع ابن سينا كل هذه النظرية عن النفس البشرية ، تلك النظرية التى توجها بمفهوم الاتصال ؟

وليس بإمكان أحد الإدعاء أنه يمتلك إجابة قاطعة هنا ، وكل إجابة عن هذا السؤال ماهى إلا من قبيل التخمين والظن . ولذا فعلى سبيل التخمين والظن أيضا نقول إن ابن سينا عند وضعه لهذه النظرية أرساها على قواعد من التحليل لعملية الإدراك والتعقل ، ولم يستخلصها أبدا من بحوثه الطبيعية ولا من ممارسته لفن الطب مثلا . ولا يعنينا فى قليل أو كثير عدد العقول التى قال بها ، ولا إختلاف هذا العدد عن ذلك الذى قال به سلفيه الكندى والفارابى ، إنما ما يعنينا هو النتيجة التى آلت إليها هذه النظرية فيما يتعلق بمفهوم بعقله الاتصال . لقد أراد ابن سينا أن يقول إن الانسان يتصل بالعقل الفعال بعقله فحسب ومن خلال هذا الاتصال يتصل بسائر العقول وعندئذ يتحول الإنسان إلى عالم معقول شبيه بالعالم الموجود (١) . ألا يمكن للإنسان عندئذ ، إذا ماأدرك مبادىء الوجود أن يؤثر فيه ؟! ألم يقل لنا فى نص شهير (٢) إن

---

(١) رسالة الحدود ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٢) سبق ذكره وهو فى الإشارات والتنبيهات ص ٢٠٨ .

المعجزات مما يستطيعه الإنسان ؛ ومما يستطيع تفسيره تفسيرا طبيعيا ؟! . لم يضع ابن سينا نظرية فى العقل توجها بنظرية الاتصال بالعقل الفعال لا دعوة للإستغراق فى الزهد وفى الإنسحاب من الحياة ، إنما دعوة لتبين قدرة الإنسان على التأثير والفعل فى عالمه هذا ، ولتبيين قدرته على كسب الجنة فى الآخرة . وضع ابن سينا هذه النظرية تأكيدا لمفهوم حرية الإنسان العظمى ! ولذا يبدو لنا العلامة المتصوف جارديه متجنيا على ابن سينا عندما يذهب إلى أن كل نشاط النفس عنده موجه فحسب لتحقيق الاتصال بالعقل الفعال أى ليصبح عقلا بالملكة . ففى رأى جارديه أن هذه هى فاعلية النفس الوحيدة والمقصود بالفاعلية هنا أن تخلق النفس فى ذاتها الاستعداد لإستقبال العقل الفعال (١) . يدهشنا تقليل جارديه من شأن جهود النفس من أجل تحقيق الاتصال بالعقل الفعال عندما يقول أن « فاعليتها الوحيدة » هى محاولة خلق إستعداد لديها لإستقبال العقل الفعال . وهل ثمة غاية أسمى وأجدى للإنسان سواء فى حياته الدنيا أو فى حياته الأخروية من محاولة تحقيق هذا الاتصال ؟

ونود أن نؤكد أن الفيض ضرورى وحتمى وهو فضل ورحمة من الله للجميع وفاعلية الإنسان الوحيدة الممكنة هى السعى للإتصال بهذا الفيض أو الانشغال عنه . يقول ابن سينا فى رسالة السعادة : « بل الجود الإلهى فائض على كل موجود والرحمة واسعة والبخل منفى الذات عنه إلا أن الأشياء متفاوتة فى قبول الجود على حسب تفاوتها فى

---

(١) Gardet (L) : La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques, IFAO. Le Caire 1952, p. 14

الاستعدادات » [١] . وفى اعتقادى أن ابن سينا عندما رأى فى الإنسان إستعدادا للإتصال بالعقل الفعال ، وبواسطته بكل عالم الألوهية ، وعندما رأى أن الإنسان حر فى جعل هذا الإستعداد حقيقة فعلية أو فى طمسه بالإنشغال عنه ، إنما كان يفعل ذلك ليؤكد رفضه لمفهوم الحتمية الإلٰهية المسيطرة على كل الكوزمولوجيا الأرسطية . ونعجب لعدم اهتمام الباحثين الاهتمام الكافى بهذا المفهوم الديالكتيكى الذى يربط بين الله والإنسان ، أى ذلك المفهوم الذى يربط بين الحتمية من جانب الله (فالفيض حتمى) وبين الحرية من جانب الإنسان (حريته فى تحقيق الاتصال بالعقل الفعال) ، أو بعبارة أخرى نعجب لعدم عناية الباحثين العناية الواجبة بالعلاقة التى تربط بين الجبرية والحرية فى نسق واحد فى فكر ابن سينا .

ألا يمكننا التجرؤ على القول إن ابن سينا جعل أمر خلاص الإنسان متوقفا على الإنسان وحده ؟ أو ليس لطف الله موزعا بالتساوى بين البشر ؟! ألم يمنح الله الحرية التامة للإنسان ليختار طريق الخلاص فى الدنيا والآخرة أو ليعرض عنه ؟ ألم يؤكد ابن سينا بذلك موقفا يعلى من شأن حرية الإنسان ويبعد كثيرا عن موقف القدرية ؟! أليست الحتمية من طرف واحد هو الله ؟

٥ – الشعور بالذات :

لعل أبرز مايميز علم النفس السينوى ويجعله سباقا لعصره بشكل عجيب من جهة ، كما يجعله من جهة أخرى يبدو عصريا إلى حد مذهل

---

(١) رسالة فى السعادة ، ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس ، الطبعة الأولى ، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن سنة ١٣٥٤ هـ ، ص ٧ – ٨ .

معالجته لمفهوم الوعى بالذات أو « الشعور بالذات » كما يسميه هو . لم يسبقه أحد إلى هذا المفهوم ، حتى أرسطو نفسه الذى درس موضوع النفس البشرية بإستفاضة كبيرة لم يشر إليه مجرد إشارة . والغريب أن أحدا من الباحثين المحدثين لم يبرز هذا الإبداع السينوى إلا أستاذنا المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى وربما يرجع هذا لإهتمامه بعلم النفس بشكل عام ولتحقيقه لكل من كتاب النفس الأرسطى ولشرحه الرشدى بشكل خاص . وإذا كان الدكتور الأهوانى قد اعتمد أساسا على الشفاء والإشارات والتنبيهات فى بحثه لهذا المفهوم وهما المصنفان اللذان كانا متاحين له حينذاك فإن فى إمكاننا أن نبحث عن هذا المفهوم السيناوى الهام فى المباحثات والتعليقات كذلك حيث يفرد له ابن سينا العديد من الفقرات . ويمكننا تأكيد أن هذا المفهوم إزدادت أهميته بالنسبة لابن سينا مع إزدياد نضجه الفكرى وتوغله فى الفلسفة المشرقية وإنسلاخه عن المشائية المسيطرة على الأوساط الفلسفية فى الحضارة الإسلامية .

تبين لابن سينا أنه إلى جانب ادراكات النفس المختلفة من إحساسات وتخيلات وذكريات ومعقولات ثمة ادراك آخر غريزى ومتحقق دائما بالفعل (بلغة أرسطو) وسابق على سائر الادراكات ونعنى به الشعور بهذه الادراكات جميعها أو هو الشعور بأن النفس تدرك . يقول ابن سينا : « الشعور بالذات هو غريزى للذات . وهو نفس وجودها فلا نحتاج إلى شىء من خارج ندرك به الذات . بل الذات هى التى ندرك بها ذاتها .... وليس هذا خاصا للإنسان ، بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها على هذا الوجه » (١) . وواضح أن هذا الشعور بالذات يختلف تماما عن أى

---

(١) التعليقات ص ١٦١ .

إدراك آخر . فالإدراك العادى قد يحدث وقد لايحدث أما الشعور بالذات فموجود دائما إلا أن صاحبه قد يكون واعيا به وقد لايكون . يقول فى الإشارات « حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لاتغرب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره » (١) .

والنفس تشعر بذاتها مباشرة وليس بواسطة جسمها أو أى عضو من أعضاء هذا الجسم وإدراكها لذاتها أى لإنيتها هو عين إدراكها لوجودها ولفكرها بل هو وجودها ذاته . يقول ابن سينا « شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا » (٢) . ويقول « ومع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنك الشاعر بنفسك » (٣) . ماأشبه هذه النصوص بتلك التى ضمنها ديكارت الكوجيتو . وكنت أود لو اتسع المجال للمقارنة بين الشيخ الرئيس فى هذا المجال وبين أبى الفلسفة الحديثة إلا أننى رأيت أن أقصر دراستى هذه على حدود الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى . نعود لشعور النفس بذاتها عند ابن سينا فنقول إنه قد ارتآه غريزيا غير مكتسب من الخارج ولذا فهو دائم . يقول فى التعليقات « الشعور بالذات ذاتى للنفس لامكتسب من خارج وكأنه إذا حصل الذات حصل معها الشعور ولا يشعر بها بآلة بل يشعر بها بذاتها ومن ذاتها . وشعورها بها شعور على الإطلاق أعنى أنه لاشرط فيه بوجه ، وأنها دائمة الشعور لافى وقت دون وقت » (٤) .

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : علم النفس ، الكتاب ، إبريل ١٩٥٢ ، ص ٤١٥ .
(٢) التعليقات ص ١٦١ .
(٣) المباحثات ، ضمن أرسطو عند العرب ص ١٣٤ .
(٤) التعليقات : ص ١٦٠ .

وشعور النفس بذاتها متحقق فى كل من الإنسان والحيوان على السواء وإن كان ثمة فارق شاسع بين الشعورين . فالحيوان لايشعر بذاته مباشرة بل بآلة هى الوهم ، أما الإنسان فشعوره بذاته مباشر كما سبق أن قلنا أى بغير آلة وسيطة . ولقد قرب بعض الباحثين المحدثين بين هذه الفكرة وفكرة برجسون عن الإتصال المباشر بمعطيات الشعور (١) .

وكل إدراك يتضمن فى داخله الشعور بالذات . يقول : « إذا علمنا شيئا فعلمنا بإدراكنا له شعور بذاتنا لا نعلم أن ذاتنا أدركته ، فشعرنا أولا بذاتنا وإلا فمن أين نعلم أنا أدركناه لولا أنا شعرنا أولا بذاتنا ؟! ومثل ذلك بينه ، لابرهان على أن النفس شاعرة بذاتها » (٢) . ولايعنى هذا أن النفس عندما تدرك موضوعا آخر تتحول لتصبح هذا المعقول بل إن النفس تظل محتفظة بهوية ذاتها أثناء تعقلها بالرغم من أن ادراكها لغيرها من الموضوعات يحتوى فى داخله ضمنا شعورها بذاتها . وبذلك يكون ابن سينا قد رفض بحسم فكرة فرفوريوس الصورى التى شاعت بين المشائين العرب فى زمنه والتى بمقتضاها تتحول النفس عند التعقل إلى ذات المعقولات أى تصبح هى العاقل والمعقول فى آن واحد . لقد ذهب ابن سينا إلى أن النفس هى بمثابة المرآه التى تعكس المعقولات وإن ظلت منفصلة عنها ومحتفظة بهويتها . يقول فى كتاب النفس رافضا قول من « صنف ... ايساغوجى » : « نعم أن صور الأشياء تحل فى النفس وتحليها وتزينها ، وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولانى ... النفس هى العاقلة ، والعقل إنما يعنى به قوتها التى بها تعقل ،

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى : علم النفس ، ص ٤١٥ .

(٢) التعليقات ص ١٦١ .

أو يعنى به صور هذه المعقولات فى نفسها . ولأنها فى النفس تكون معقولة ، فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا فى أنفسنا » [١] .

وشعور النفس بذاتها سابق على أى شعور آخر إنما هو دليل على تميز النفس عن البدن . فلو كانت متحدة به لما استطاعت أن تشعر بذاتها شعورا مباشرا . إذن هذا دليل جديد على تمايز النفس عن الجسد وعلى جوهريتها نضيفه إلى الأدلة التى سبق أن أوردناها .

تلك كانت نظرية ابن سنيا فى النفس رأيت معالجتها بالرغم من علمى أنه قد سبق بحثها . ولكننى رأيت إعادة دراستها لإبراز بعض المفاهيم التى لم تلق حظها الكافى من البحث ، وتلك التى بحثت قبل أن يطلع أصحابها على مانشر حديثا من أعمال ابن سينا وهو ماتيسر لى . وإذا كانت هذه نظرية ابن سينا النفسية ، تلك النظرية التى كان لها أعظم الأثر فى العصور الوسطى المسيحية فعلى أى نحو وإلى أى حد أثرت فى أول من أقبل على ابن سينا دارسا ومتمثلا ونعنى به جيّوم دوفرنى .

* * *

---

(١) النفس ، الشفاء ص ٢١٣

الفصل الثانى

نظرية النفس عند جيّوم دوفرنى

١ – تعريف النفس وطبيعتها وعلاقتها بالجسم :

لعل نظرية جيّوم دوفرنّى فى النفس هى خير مثال على النهج الذى سار عليه فى محاولته لصياغة مذهب فلسفى خاص به . لقد أعاد دوفرنّى النظر فى التراث ليأخذ منه مايتفق واتجاهات العصر الذى يعيش فيه ، ودقق فى النظريات « الوافدة » مع حركة الترجمة وهى فى أغلبها مشائية ، ليختار مايقبله عقله من جهة ومالا يصطدم مع العقيدة من جهة أخرى . وفى مجال النفس لم يأخذ صاحبنا بكل نظرية النفس الأوغسطينية ، كما لم يرفض كل نظرية ابن سينا إنما أخذ بعضا من هذه وبعضا من تلك ثم وفق بين هذه العناصر المنتقاة بدقة وعناية فى نظرية توفيقية سيكون لها عظيم الأثر فى الفلاسفة اللاحقين له .

ويمكننا القول إن جيّوم دوفرنى أخذ عن ابن سينا كل تصوره لطبيعة النفس . فمثله أكد أن النفس لامادية وروحانية تماما . واستعار من ابن سينا دليل الرجل المعلق الشهير بكل تفاصيله وإن لم يذكر المصدر الذى استقاه منه بل ناسبا إياه لنفسه ! . ومما هو جدير بالذكر إن مفهوم لامادية النفس هذا الذى أخذه دوفرنى عن ابن سينا سيستمر

عند الأوغسطينيين حتى بداية القرن السادس عشر ، لسبب بسيط هو أنه يتفق والرَوح العامة لمذهب أوغسطين (١) . ومن المعروف كذلك أن دليل الإنسان الطائر استخدمه ديكارت بعد ذلك فى التأملات لإثبات تماير النفس عن البدن دون أن يغير فيه شيئا . ولعلنا نذكر أن ابن سينا ذهب وهو ماكره دوفرنى إلى أن مثل هذا الرجل المعلق فى الفضاء الذى لايشعر بأى من عضائه سينكر أن له جسما وإن كان سيؤكد وجوده معتمدا على الحدس المباشر والوعى بالذات (٢) . ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن دوفرنى أخذ عن أوغسطين لا عن ابن سينا مفهوم الوعى بالذات (٣) . وفى اعتقادى أن دوفرنى أقرب لابن سينا منه لأوغسطين بالرغم من أن هذين الأخيرين قد نهلا من نبع واحد هو النبع الأفلاطونى فيما يتعلق بكثير من قضايا النفس . فمثل ابن سينا أكد دوفرنى أن الوعى بالذات يدرك مباشرة لاوجود النفس فحسب بل يدرك كذلك كل خصائها الجوهرية من قبيل لاماديتها ونشاطها ووحدتها . وثمة مسألة لم يعالجها أوغسطين ابتكرها ابن سينا ابتكارا ونعنى بها أن الوعى بالذات يكسبنا صنفا من المعارف العقلية هى المبادىء الأولى . تلك المسألة نجدها بكل تفاصيلها عند دوفرنى . ولايمكنا الادعاء أن مثل هؤلاء الباحثين أرادوا لوى الحقائق بهدف إرجاع الفضل لفيلسوف مسيحى

(١) Gilson (E) : Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Ière année, 1926-1927, Paris 1926, p 48 à 53

(٢) Ibid p. 53

(٣) De wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I:Des origines jusqu à Thomas d'Aquin, Louvain 1924, p, 327

لاالفيلسوف مسلم ، إنما كل ما فى الأمر أن هؤلاء كانوا يجهلون النصوص السينوية المتضمنة لهذه الأفكار المعنية وقت أن وضعوا أبحاثهم .

ومثل ابن سينا أكد دوفرنى وحدة النفس إنطلاقا من لاماديتها ومن بساطتها المطلقة . وصحيح أن النفس لها العديد من الملكات ولكن هذه الملكات لاتقسم النفس لأنها ليست سوى عمليات تقوم بها النفس الواحدة . ومثل ابن سينا كذلك أكد أن كل إنسان يشعر أنه هو الذى يقوم بعدة عمليات : فهو الذى يدرك ، وهو الذى يعرف وهو الذى يريد ، وهو الذى يرغب ، وهو الذى يحب ويكره . كل ذلك دون أن تتعدد ذاته . يقول مايذكرنا بابن سينا .

«Une est substantia animae humanae, ... Ego sum quae intelligo, quae scio, quac cognosco, quae volo, ... Ego, inquam, una et indivisa»

« إن الجوهر الحيوانى الإنسانى واحد .. فأنا الذى اعقل ، وأنا الذى أدرك ، والذى أعرف ، والذى أريد ... ومع ذلك فأنا واحد ولا منقسم » (١) .

وهو مثل أرسطو يعرّف النفس بأنها الصورة الجوهرية للجسم . ولكنه تخفيفا لوطأة هذا التعريف الجرىء وتحاشيا للاصطدام بالعقيدة يبتكر تشبيهات لهذه العلاقة الوثيقة التى تربط النفس بالجسم ، منها أن علاقة النفس بالبدن مثل علاقة عازف الكمان بآلته (٢) .

---

(١) D'Auvergne : De Anima, cap. III, Pars. 10 a,dans Gilson opcit p.54

(٢) De Wulf (M) : Opcit p. 326

وهو إذا كان قد أخذ من ابن سينا ماأخذ سواء صرح بذلك أم لا فهو لايتراجع عن مهاجمته بقسوة إذا اقتضى الأمر . بل كان فى بعض الأحيان يستنتج من مبادىء ومن قضايا الشيخ الرئيس أخطر النتائج التى لم ينطق بها وإن كان مذهبه يمكن أن يؤدى إليها ثم يهاجمه محملا الشيخ الرئيس وزرها . ولنضرب مثالا على ذلك . كان ابن سينا تطبيقا لمبدأه الشهير : المادة هى مبدأ التفرد ، قد جعل من البدن علة لتفرد النفس . وكان ابن سينا يعتقد أن الحياة الدنيا تخلق علاقات خاصة ووثيقة بين الجسم والنفس وهذه العلاقات لاتفنى بفناء البدن بل تتحول إلى خصائص مميزه للنفس فى الحياة الأخرى . ومعنى هذا أن النفوس تتميز فيما بينها بعد الموت كما كانت تتميز فيما بينها فى الحياة الدنيا . وتوضيحا لذلك نقول أن النفس تستخدم البدن طوال الحياة الدنيا كأداة للمعرفة ولنشاطها العقلى . وهذا النشاط الذى ساهم فيه البدن لايتلاشى بعد الموت بل هو الذى يستمر يميزها عن غيرها بالرغم من إختفاء أداته الأرضية أى البدن . وجاء جيوم دوفرنى ليستنتج أسوأ النتائج من نظرية ابن سينا هذه : فقد أكد أنه وفقا لابن سينا تتحد النفس بغيرها من النفوس على أثر الموت لإختفاء علة تميزها وهو البدن . ولعل مما حمل أسقف باريس على مهاجمة ابن سينا هو أن هذا الأخير كان يؤكد التصور الحسى لنعيم الجنة وهو ماكان يحاربه دوفرنى وغيره من الحريصين على مفاهيم المسيحية (١) .

٢ – موقفه من العقل الفعال :

من أهم القضايا النفسية التى شغلت جيّوم دوفرنى قضية العقل

---

(١) De Vaux (R) O.P. : Notes et textes sur l'avicennisme latin p. 28-29

الفعال إذ وجدت فى زمنه ضلالة شهيرة هى ضلالة وحدة الفعل الفعال التى ينسبها هو للأرسطيين وخاصة لابن سينا . وكان ابن سينا قد ذهب – كما سبق أن بينت – إلى أن العقل الفعال جوهر مفارق وهو العقل المحرك للفلك العاشر والأخير وهو العلة الفاعلة والغائية للنفوس الإنسانية ، وإلى أن سعادة النفوس البشرية تبعا لذلك تتمثل فى اتصالها بالعقل الفعال المفارق هذا . ولم يكن فى استطاعة جيّوم دوفرنى قبول ماذهب إليه ابن سينا فى تصوره للكون من أن العقل الفعال جوهر مفارق تشارك فيه كل النفوس وهو واهب الصور Dator formarum بمعنى أن نفوسنا تفيض عنه . لم يكن فى استطاعته قبول هذا الرأى لتعارضه مع مفهوم عقائدى مسيحى هام ألا وهو أن الله هو خالق كل شىء مباشرة وبدون وسائط ، فكيف يكون الله هو خالق كل شىء إذا كان لم يخلق النفوس البشرية . وكان المخرج الوحيد من هذا المأزق هو استبدال الله بالعقل الفعال . الله عند دوفرنى يلعب إذن دور العقل الفعال السيناوى فهو فضلا عن خلقه للنفوس يشرق عليها فتدرك . وهو مفارق لها ومتعال عليها . وبهذا يكون دوفرنى قد نجح فى التوفيق بين التراث الأوغسطينى وبين السيناوية [١] .

وكان جيّوم يعرف أن كافة المشائيين سواء أكانوا عربا أم مسيحيين معاصرين له يؤكدون تكوين النفس من عنصرين : عنصر سلبى هو العقل المادى intellectus materialis (وهو الذى سيسميه توماس الأكوينى بعد ذلك بالعقل الممكن intellectus possibilis) يتقبل فعل الإدراك ، وعنصر فعال هو الذى يقوم بهذا الإدراك ونعنى به العقل الفعال . وهذا

---

(١) Gilson : Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin p. 48

العقل هو الذى يحول المعقولات من القوة إلى الفعل ، وهو أشبه مايكون بالنور الذى يجعل الألوان مرئية بالفعل بعد أن لم تكن كذلك بدونه أى وهى غارقة فى الظلام . ومرة أخرى لم يكن فى استطاعة جيّوم دوفرنى هذا الرائد الذى أقبل بعقل متفتح على تراث العرب واليونان (الوثنيين فى رأيه) ، لم يكن فى استطاعته قبول مثل هذا التقسيم الذى يهدد وحدة النفس التى كان يحرص عليها أشد الحرص . فالنفس عنده لامنقسمة impartibilis فلا مجال إذن للحديث عن عقل منفعل وعن آخر فعال . ووجد دوفرنى نفسه يواجه مشكلة عويصة هى مشكلة المعرفة . كيف تتم المعرفة إذا كان لابد من رفض عقل فعال مفارق يشرق بها على العقول ؟ واعترف دوفرنى أن هذه المشكلة لم تجد حلا نهائيا حتى الآن . وبدلا من أن ييأس حاول بإصرار رائع أن يجد حلا لما يبدو بلا حل . ووجد الحل عند العقيدة فهى الحقيقة المطلقة . والعقيدة تقدم النفس الإنسانية على أنها على مشارف إلتقاء عالمين ، العالم الحسى والذى تشارك فيه بالجسد ، والعالم الآخر الذى هو عالم الخالق والذى هو بمثابة المرآة التى تعكس كل المعقولات الأولى . والخالق ماثل دائما أمام عقل الإنسان وفيه يمكن لهذا العقل أن يطالع المبادىء الأولى للعلم والأخلاق . إن الله هو بمثابة الكتاب الطبيعى للعقل الإنسانى يقول :

« Creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani »

أى « إن الله هو بمثابة الكتاب الطبيعى بالنسبة للعقل الإنسانى » (١) .

---

(١) Gilson (E) : Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, dans Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Ière année, 1926-1927, Paris 1926, pp 58, 66, 71

رفض إذن تقسيم النفس إلى عقلين واعتبرها واحد هى العقل المادى ، ومعنى هذا أنه رفض تماما مفهوم العقل الفعال سواء أكان واحدا وخارج النفوس البشرية كما هو عند ابن سينا ، أم كان متعددا بتعدد النفوس كما سيقول فيما بعد توماس الأكوينى . ولم يكتف بهذا بل قدم دوفرنى الأدلة والبراهين على عبث القول بهذا المفهوم . وأول الأدلة التى يقدمها دوفرنى يقوم قياسا على الإحساس : فكما أن الإحساس يتم نتيجة وجود محسوس يحس به العضو الحاس دون أن تكون ثمة حاجة لوجود ملكة فعاله وسيطه تجعل العضو الحاس يدرك المحسوس ؛ كذلك وبالقياس على هذا لا داعى لافتراض وجود عقل فعال وسيط بين العقل الممكن وبين المعقولات . يقول فى كتابه فى النفس :

«Sicut non est sensus agens, ut it a dicatur, inter sensibilia et sensum, medicus, it non est necesse ut sit intellectus agens inter intelligibilis et intellectum materialem »

أما ثانى أدلته على استحالة وجود مايسميه المشاؤون بالفعل الفعال فهو أن القول بهذا العقل يتعارض وبساطة النفس التى لا يمكن أن تتكون من عقلين عقل ممكن وعقل فعال . كما قدم دوفرنى مجموعة من الأدلة تقوم على أوجه التقصير والنقص العديدة الموجودة فى ذات نظرية العقل الفعال كما وردت بأشكال متنوعة عند معاصريه من المشائيين . وهو فى أدلته هذه يكشف عن فهم عميق لصعوبات ولمشاكل ولأسرار مشكلة النفس ، وعن إصرار على رفض نظرية وحدة النفس التى اعتبرها هو

---

(١) D'Auvergne De Anima, cap. VII, Pars. 4 a, Dans Gilson : I. p. 59

نظرية مشائية عربية قال بها كل المشائيين العرب بينما هى فى حقيقة أمرها نظرية رشدية [١] .

وعندما تخلص دوفرنى من العقل الفعال جعل الله يلعب الدور الأعظم فى عملية المعرفة . فالله هو الذى يمنح المعقولات الأولى عن طريق الإشراق على العقل . والنصوص المقدسة جميعها تؤكد أن المبدأ الذى يضىء نفوسنا أسمى من هذه فهو الله ولأحد غيره [٢] . ومعنى هذا أن العقل الإنسانى مجرد استعداد للمعرفة خال من أية أفكار فطرية ، والله هو الذى يحوِّل هذا الاستعداد من القوة إلى الفعل بواسطة الإشراق . وبدون الله يعجز عقلنا عن الإدراك الفعلى ، لأنه قبل الإشراق يكون فى سلبية مطلقة . على أن الله لايحول هذا الاستعداد من القوة إلى الفعل فحسب بل هو كذلك يبث فيه المعقولات [٣] . والله يشرق على العقول البشرية العادية بالمعارف المختلفة التى يكتسبها العقل على المستوى الطبيعى ، كما يشرق على عقول الأنبياء بالحكمة . ولنا أن نتساءل هل اعتقد دوفرنى أن النشاط الناجم عن الإشراق الإلٰهى يرجع الفضل فيه لله وحده أم اعتقد أن للإنسان دورا فى عملية الإدراك ؟ ولا ننكر أن دوفرنى طرح على نفسه نفس السؤال ولكنه لم يهتد إلى حل واضح وحاسم [٤] .

---

(١) De wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale. Tome I Des origines jusquà Thomas d'Aquin, Louvain 1924 p. 327

(٢) Gilson : Opcit p. 62

(٣) D'Auvergne : De Anima, cap. VII, pars 6,dans De Wulf : Histoire de la philosophie médièvale, tome I,p. 327-328

(٤) Gilson (E) : Opcit pp. 72,77,78

وصحيح أن جيّوم لم يقل أبدا صراحة أن الله هو العقل الفعال ولكنه جعله يلعب الدور الإشراقى الذى كان يلعبه هذا العقل المفارق فى مذهب ابن سينا ، وبهذا يكون دوفرنى أول من قال بين الفلاسفة المسيحيين بهذا المفهوم فى محاولة للتغلب على مشاكل القول بالعقل الفعال .

وفى « فى العالم » يعرض طويلا لفكرة ينسبها لتلاميذ أرسطو . والنفس بمقتضى هذه الفكرة إذا أصبحت شبيهة بالعالم المعقول حققت سعادتها . وهو لايرفض هذه الفكرة بل على العكس يراها تؤكد فكرة أخرى طريفة تمسك بها وبمقتضاها يكون العقل مخزنا للصور العقلية التى يكتسبها . أما الفكرة الأولى فمن الجلى أن ابن سينا – كما سبق أن بينت – هو أول من قال بها بين المشائيين . وعرض جيّوم شديد الشبه بنصوص ابن سينا فى الإلهيات مما يجعلنا على يقين من أخذ جيّوم عن الشيخ الرئيس من جهة ، ومن اعتقاده أن ابن سينا هو ممثل المشائية العربية من جهة أخرى [١] . ومثل هذا الفهم الخاطىء لحقيقة ابن سينا له مايبرره . فلم يكن دوفرنى قد إطلع على فاتحة الشفاء وهى الفصل الأول من مدخل المنطق حيث يذهب ابن سينا إلى أنه سيعرض فى الشفاء لما صح من العلم عن الأقدمين مع إضافة مايراه صحيحا . فابن سينا ليس شارحا لأرسطو فحسب بل هو يعرض للمذهب الأرسطى كما يعرض لمذاهب الآخرين من الأقدمين اليونان ومن الأسلاف المسلمين . خلط إذن دوفرنّى بين ابن سينا وبين سائر المشائيين وثمة أدلة عديدة على ذلك . ففى « العالم »

---

(١) De Vaux (R) O.P: Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII sièces, Librairie philosophique J. Vrin 1934, p. 33-34

يتحدث عن مفهوم « الخلق » عند أرسطو وكيف أنه يتم بواسطة الفيض من خلال عقول عشرة ! ولو كان عرف أرسطو جيدا لأدرك أنه ماكان له يتحدث عن « الخلق » ولا عن « الفيض » . ولو كان يعرف ابن سينا جيدا لتبين أن الشيخ الرئيس كثيرا مانحى منحا أفلاطونيا كما فعل فى نظريته فى العالم حيث ابتعد تماما عن أرسطو . ولو كان دوفرنى قد أدرك أن المشائيين يختلفون فيما بينهم وإن جمع بينهم الانتماء لمدرسة أرسطو لتبين أن ابن سينا غير ابن رشد (١) .

حارب دوفرنى إذن ابن سينا بقدر ماأخذ عنه وهو لم يترك ما أخذه هذا دون مساس بل عدّل فيه وجرده من كل ما قد يصطدم بالعقيدة المسيحية . ونظريته فى النفس بالذات تعكس نزعته التوفيقية التى مثلت الطابع المسيطر على الفلسفة قبل منتصف القرن الثالث عشر . لقد وفق دوفرنى فيها بين نظرية التجريد الأرسطية من جهة ، وبين التصور السيناوى للعقل العقال المفارق أو واهب الصور من جهة ثانية ، وبين النظرية الأوغسطينية للإشراق الإلٰهى من جهة ثالثة (٢) .

إخترت جيّوم دوفرنى بالذات لأعرض لنظرية النفس عنده لأبين كيف كان أول تعامل للعقلية اللاتينية المسيحية مع نظرية النفس السيناوية . أما توماس الأكوينى الذى سأعرض له فى الفصل التالى فهو خير مثال على تعامل المشائية المسيحية مع المذهب السيناوى .

* * *

---

(١) Ibid p.30, et Duhem (P) : Le système du monde, Tome V Paris 1915

(٢) Van Steenberghen : La philosophie au XIII siècle, p. 156

الفصل الثالث

نظرية النفس عند توماس الأكوينى

تميز توماس الأكوينى بمحاولته بناء نسق فلسفى لاهوتى مسيحى جديد مستعينا بعناصر من فلسفات شتى فأخذ عن الأرسطية وعن المذاهب الفلسفية الإسلامية العربية وعن الأوغسطينية والأفلاطونية المحدثة . إلا أن توفيقه لم يكن – والحق يقال – مجرد تلفيق بل كان تعمقا فى تلك الفلسفات المختلفة واختيار مايصلح منها لبناء مذهبه المسيحى . أى أنه حاول بلغة العصر توظيف العناصر الفلسفية واللاهوتية القديمة توظيفا جديدا ؛ ولقد فعل ذلك بلغة صافية واضحة وبمصطلحات دقيقة كل الدقة .

ولعل فى مقدمة المشاكل الفلسفية التى عنى بها هذا الفيلسوف اللاهوتى مشكلة النفس الإنسانية . تناول هذه المشكلة فى العديد من مؤلفاته ولكنه عالجها بشكل خاص فى تفسيره لكتاب النفس لأرسطو « Commentarium in Aristotelis librum de Anima » وفى الخلاصة ضد الأجانب « Summa contra Gentiles » ، وتناولها خاصة فى خلاصته اللاهوتية فى المباحث الواقعة بين المبحث الخامس والسبعون والمبحث التسعين . ومن المعروف أن معالجة توماس فى تلك الخلاصة هى خير تصوير لنظريته فى النفس نظرا لكون هذه الخلاصة تحتوى على خلاصة فكره .

ولقد سبق لى أن عرضت لمشكلة النفس عند الأكوينى فى

دراستى للرشدية اللاتينية [1] ، وأنا إذ أعرض مرة ثانية لذات المشكلة فى هذه الدراسة إنما أفعل ذلك لدراسة نقاط مررت بها مرورا سريعا فى دراستى السابقة لأنها لم تكن تمثل لموضوعى أهمية جوهرية ، واحتاج للتعمق فيها فى هذه الدراسة نظرا لأهميتها لما أنا بصدده الآن .

١ - ماهية النفس :

رأى توماس الأكوينى أن من واجبه قبل أن يعرض لمفهومه عن ماهية النفس أن ينقض أراء الفلاسفة السابقين الذين يزعمون أن النفس جسم . وهو يعرض لهذه الأراء بدقة وأمانة شديدتين ثم يقوضها ببراعة جدلية فائقة اكتسبها بالطبع من تدريسه الطويل ومن دخوله فى المناقشات الفكرية العديدة التى كانت تزخر بها جامعة باريس . وينتهى الأكوينى إلى أن : « النفس يقال لها المبدأ الأول للحياة فى مايقال له حتى عندنا لأننا نقول حيا لما له نفس ، وأما ما لا نفس له فنقول له عاريا من الحياة . وأخص مظهر للحياة فعلان : الإدراك والحركة » [2] . ويثبت أن أى جسم لايصلح مبدأ أوليا للحياة لينتهى إلى أن : « النفس التى هى المبدأ الأول للحياة ليست جسما بل فعلا للجسم كما أن الحرارة التى هى مبدأ التسخين ليست جسما بل فعلا للجسم » [3] . إن الجسم الحى ليس حيا إلا بسبب علة أخرى ليست من ذات طبيعته وهى التى تنقل له الحياة وما هذه العلة إلا النفس . ولو كانت النفس جسما لكانت كل الأجسام

---

(١) انظر أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٣٥١ إلى ٣٦٩

(٢) الخلاصة اللاهوتية الكتاب الثانى ، الفصل الأول من المبحث ٧٥ ص ٢٥٠ – ٢٥١

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٥١ – ٢٥٢ .

حية وهذا ليس صحيحا [1] . النفس إذن ليست مادة كما كان يدعى العديد من معاصرى الأكوينى مسايرة وتأثرا برأى الفيلسوف اليهودى ابن جبيرول ، بل هى فى آن واحد مبدأ للوجود ومبدأ للحياة . إن للإنسان العديد من النشاطات الحيوية التى تتم من خلال أجهزته وآلاته المختلفة إلا أنه ليس بالإمكان إطلاق على مبدأ أى منها لفظة النفس فلا يمكن مثلا أن ندعى أن العين هى النفس على أساس أنها مبدأ الرؤية . الأمر يحتم منطقيا وجود مبدأ واحد لكل العمليات الحيوية والنشاطات الإنسانية يربط بينها ويحقق وحدة الكائن الحى الذى تنسب له هذه العمليات والنشاطات وماهذا المبدأ إلا مانطلق عليه إسم النفس . ولعلنا نلحظ أن الأكوينى أكد على أن النفس هى فى آن واحد مبدأ للحياة ومبدأ للوجود وهذا هو الجديد الذى أتى به : ففى رأيه ليمارس الكائن الحى نشاطاته الحيوية لابد أن يكون حيا والحى لابد وأنه موجود . وبما أن النفس مبدأ للوجود فهى صورة لموضوعها أى للبدن . « النفس العاقلة صورة مطلقة لاشىء مركب من هيولى وصورة » [3] ، هذا ماأكده الأكوينى معارضا رأى شاع فى زمنه وأخذ به الكثيرون ونعنى به أن النفس مركب من مادة وصورة وهو ماسأعرض له بالتفصيل عند تناولى لموضوع خلود النفس .

وبما أن النفس الإنسانية ليست جسما أى ليست مادة كما أنها ليست مركبا من جسم ومن صورة ؛ وبما أنها صورة مطلقة فلابد أنها

---

(١) Elisée Vincent Maumus : St Thomas et la philosophie cartésienne. Etudes De doctrines comparées, Paris 1980, Tome I. p.147

(٢) In Aristotelis librum de Anima ,liber primus, lectio XIV n: 209. Marietti Editio tertio, 1948, 55

(٣) الخلاصة اللاهوتية الجزء الثانى ، المبحث ٧٥ ، الفصل الثانى ص ٢٥٩

جوهر قائم بذاته substance . ويقدم الأكوينى العديد من الأدلة على جوهرية النفس ، أولها أن الجوهر هو الحقيقة الثابتة التى لاتتغير إنما تتوالى عليها التغيرات الخارجية التى تكون هى موضوعها وهذا هو حال النفس فهى تفكر وتحب وتكره وتريد ومع اختلاف هذه الأفعال تظل كما هى [١] . وثانى الأدلة أن النفس الإنسانية قادرة على إدراك طبائع الأجسام ومعنى هذا أنها ليست جسما وإلا لما استطاعت إدراك أشباهها من الأجسام . كما أنها ليست قائمة فى عضو وإلا حالت الطبيعة المادية الخاصة بهذا العضو دون إدراكها لسائر الأجسام . النفس العاقلة إذن أو العقل له « فعل بذاته يستقل به دون الجسم » أو بصيغة أخرى « النفس الإنسانية التى يقال لها عقل شىء مجرد وقائم بنفسه » [٢] . وغنى عن القول أن اعتبار النفس جوهر قائم بذاته هو خروج سافر على أرسطو الذى كان لايواجه النفس إلا من منظور علاقتها بالجسم ، وإلا من حيث هى أحد عنصرى الجوهر الإنسانى ، أى من حيث هى صورة للبدن . وكنت قد أوضحت هذا الخروج على أرسطو فى عرض دراستى للرشدية اللاتينية وأشرت إلى أن تمسك الأكوينى بجوهرية النفس وبكونها مبدأ قائم بذاته يجعل منه تلميذا لابن سينا وليس لأرسطو [٣] . لقد لجأ توماس الأكوينى إلى ابن سينا فى تعريفه للنفس فى كتاب النفس من الشفاء لأن من شأن هذا التعريف الاتفاق والعقيدة ، أما تأويل ابن رشد فى شرحه لكتاب النفس فكان مما يصطدم بالعقيدة ولذا فضل الأكوينى السلامة . وصحيح

---

(١) Maumus: St Thomas et la Philosophie comparée p. 150 à 152

(٢) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الثانى ، المبحث ٧٥ ، الفصل الثانى ص ٢٥٣

(٣) أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى ص ٣٥٦ .

أن الأكوينى كان يعتقد أن كتاب الشفاء ماهو إلا شرح لأرسطو إلا أنه كان بمقدوره تبين خروج ابن سينا على أرسطو خاصة بعد اطلاعه على كتاب النفس لأرسطو فى ترجمته عن الأصل اليونانى والذى لم يرد فيه بالطبع أن النفس جوهر قائم بذاته . ومعنى هذا أن الأكوينى اختار الحل السيناوى عن وعى ، وابتعد عن الحل الأرسطى مختارا . ولمزيد من الإيضاح لماهية النفس عن الأكوينى لابد من معالجة علاقة النفس بالبدن عنده .

٢ – علاقة النفس بالجسم :

إذا كانت النفس جوهر قائم بذاته عند الأكوينى فهل هى الجزء الأهم فى الإنسان بحيث يمكنا القول أن الإنسان هو النفس ؟ ينفى القديس الملائكى مثل هذا القول بحزم متمسكا بمقولة أرسطية هامة وهى أن الإنسان جوهر طبيعى ، وبما أنه كذلك فهو مركب من مادة وصورة ، أو من جسم ونفس ، وإن كانت هذه النفس جوهر قائم بذاته . يقول « و الدلالة بالحد فى الأمور الطبيعية ليست على الصورة فقط بل على الصورة والمادة فكانت المادة داخلة فى حقيقة النوع فى الأمور الطبيعية ، ولكن ليس المادة المعينة التى هى مبدأ التشخص بل المادة المشتركة فكما أن من حقيقة الإنسان الجزئى أن يكون مركبا من نفس ولحوم وعظام معينة كذلك من حقيقة الإنسان الكلى أن يكون مركبا من مطلق النفس واللحوم والعظام ، لأن كل مايشترك فيه جوهر جميع الأشخاص المندرجة تحت نوع يجب أن يكون من جوهر ذلك النوع » ويختتم استدلالاته قائلا : « ويتضح أن الإنسان ليس النفس » (١)

(١) الخلاصة اللاهوتية : الجزء الثانى ، المبحث ٧٥ ، الفصل الرابع ، ص ٢٥٧ .

بكل وضوح إذن يقول إن النفس هى صورة الجسد وبهذا يكون نظر للإنسان نظرة الفيلسوف الطبيعى الذى يعتبر الإنسان مثله مثل كل الجواهر الطبيعية مركبا من مادة وصورتها . إن النفس هى إذن صورة الجسم forma corporis أى هى صورة مادية forma materialis وبالتالى فهى فى آن واحد كمال الجسم كما هى كمال للنوع . وتأكيد توماس الأكوينى وهو فى عرض تحديده لعلاقة النفس بالجسم على أن الأولى صورة للثانى وكمال أول له جعله يختلف مع ابن سينا اختلافا لم يلحظه من الباحثين إلا باحث يابانى تناول موضوع النفس عند كل من أرسطو وابن سينا والأكوينى فى دراسة حديثة صدرت فى جامعة طوكيو . لقد تنبه هذا الباحث إلى أن ابن سينا فرق بين مفهوم الصورة والكمال وإلى أنه ذهب إلى أن النفس كمال للبدن وإن لم تكن صورته . أما الأكوينى فقد رفض تماما فكرة احتمال أن تكون النفس هى المبدأ أو العلة الخارجية للجسم مثل الربان بالنسبة للسفينة ، ومثل المحرك بالنسبة للجسم المتحرك ، وهو ماذهب إليه ابن سينا . وأكد الأكوينى أن النفس لو كانت مبدأ خارجيا لكان لها وجود esse خارج الجسم وليس هذا صحيحا لأن كل من الجسم والنفس يكونان جوهرا واحدا . يقول فى الخلاصة اللاهوتية « بإعتبار أن النفس هى صورة البدن فليس لها وجود منفرد عن وجود البدن بل هى متصلة بالبدن مباشرة بوجودها لأن كل صورة أيضا إذا اعتبرت من حيث هى فعل كانت بعيدة جدا عن المادة التى هى موجودة بالقوة فقط » (١) . أى أن الأكوينى ذهب إلى أن النفس صورة البدن forma وكماله أى فعله الأول actus primus فى آن واحد ، والفعل الأول

---

(١) الخلاصة اللاهوتية فى الجزء الأول ، المبحث ٧٦ الفصل السابع ص ٢٩٢ .

هنا بمعنى الكمال أما الصورة فبمعنى المثال eidos ، معتقدا أن الكمال والصورة ماهما إلا شيء واحد عند أرسطو (١) . يقول فى شرحه لكتاب النفس الأرسطى :

«Et utitur tali demonstratione, illud quo est primum principium vivendi est viventium corporum actus et forma : sed anima est primum principium vivendi his quae vivunt : ergo est corporis viventis actus et forma » (٢)

ويقول فى الخلاصة اللاهوتية « كون النفس صورة حالة فى مادة جسمانية أو محصورة بأسرها فيها ليس لأجل كما لها فلا يمتنع عدم كون قوة من قواها فعلا للجسم وإن كانت هى بحسب ذاتها صورة للجسم » (٣) ، وهذا النص يوضح لنا كيف أن النفس هى فى أن واحد صورة للجسم وكمال له فهى صورة للجسم من حيث ماهيتها ولكنها من حيث وظيفة إحدى قواها ، وهى بالطبع القوة العاقلة ، كمال أو فعل له .

ماالذى حدى بتوماس الأكوينى إلى رفض كون النفس علة خارجية للجسم ، أى ما الذى حدى به إلى رفض التصور الأفلاطونى والسيناوى ؟ لابد أن الأكوينى اعتقد أن اعتبار النفس علة خارجية معناه افتراض أن لديها فى ذاتها طبيعة كاملة مما يتعارض مع فكرة أساسية عنده وهى أن اتحاد النفس بالبدن إنما هو اتحاد ضرورى وطبيعى (٤) .

---

(١) Noriko Ushida : Etude comparée de la psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin, Tokyo 1968

(٢) In Aristetelis librum de anima, lib. II, lectio III,n-253, p.67

(٣) الخلاصة اللاهوتية ، الجزء الأول ، المبحث ٧٦ ، الفصل الأول ٢٧١ .

(٤) Noriko Ushida : Etude comparée, p. 39

لايمكن بعد هذا العرض إلا الإقرار بجرأة الأكوينى الشديدة فى تمسكه بالرؤية المشائية لعلاقة النفس بالبدن . كان من الأفضل له الاقتراب من المفهوم الأفلاطونى السيناوى ، والابتعاد عن هذا المفهوم الأرسطى الشائك الذى يهدد مفهوم مصير النفس الفردية الذى تتمسك به العقيدة ... أى عقيدة . ولقد حاول الأكوينى معالجة حدة موقفه الأرسطى هذا بأن تمسك بكون النفس هى فى نفس الوقت جوهر قائم بذاته وهو ماذهب إليه أفلاطون وابن سينا من بعده . إلا أن هذا الحل لم يكن موفقا إذ بدى بوضوح تلفيقا سهلا المقصود به المحافظة على المفهوم الأرسطى من جهة ، والاتفاق مع العقيدة من جهة أخرى . وإذا كان هذا رأينا فللتوماويين رأى آخر إذ رأوا أن « تلفيقه » هذا هو توفيق موفق تماما . فعندهم أن توماس الأكوينى تجنب بمقتضاه النظرة المادية التى ترى الإنسان مجرد سجين لشروط مادية بعينها سواء أكانت هذه الشروط فيزيقية – ميكانيكية كما ذهب ديمقريطس قبل الميلاد أو اقتصادية كما ذهب ماركس منذ قرن . كما أنه – فيما يذهب التوماويون – تجنب بواسطة « توفيقه » هذه النظرة الروحانية الصرفة التى ترى أن أفضل ما فى الإنسان روحه وبالتالى تفصل بين هذه الروح وبين الجسد معتبرة أن الإنسان كالملاك الحبيس فى جسم . ولقد تزعم هذه النظرة أفلاطون وتجلت مرة أخرى عند ديكارت . إن النظرة المادية البحتة فى رأيهم مجرد لغو يحاول أن يفرض معان لا وجود لها كما أن تفسير المعرفة وبالذات المعرفة العقلية يصبح محالا معها . كما أن النظرة المثالية المبالغ فيها تقصم وحدة الإنسان الحقيقية . والحل الأرسطى التوماوى فى نظر أنصار الأكوينى هو الحل الأوحد الذى يتيح التخلص من هذا المأزق (١) .

---

(١) Jugnet (L) : La pensée de Saint Tnomas d'Aquin, Bordas 1964, p. 89-90

قلنا إن النفس هى صورة البدن وهى كماله فى آن واحد فهل كان الأكوينى يقصد بالنفس هنا كل قوى النفس أم كان يقصد قوة بعينها ؟ إن المدقق فى نصوص الأكوينى سرعان مايتبين أنه كان يقصد النفس العاقلة فحسب . ولتفسير ذلك نقول إن النفس عنده كانت هى مبدأ الحياة كما سبق أن بينا ، وبما أن أرسطو أثبت أن طبيعة كل شىء تظهر من فعله ، وبما أن الفعل الخاص بالإنسان بما هو إنسان هو التعقل لأنه الملكة التى يتميز بها على جميع الحيوانات الأخرى ، وبما أن كل شىء يتحدد نوعه بواسطة صورته فيلزم إذن أن يكون المبدأ العقلى هو صورة الإنسان الخاصة . يقول : « فإذن هذا المبدأ الذى نعقل سواء سمى عقلا أو نفسا عاقلة هو صورة البدن ، وهذا البرهان أورده أرسطو فى كتاب النفس » (١) .

ادعى الأكوينى أنه سار على نهج أرسطو فى دعواه أن النفس جوهر مفارق فهل هذا صحيح ؟ يقول أرسطو فى كتاب النفس « أما فيما يختص بالعقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد » (٢) وقد يبدو هنا أن أرسطو يقول بالفعل بأن النفس جوهر مفارق لايخضع للفساد ولكن ثمة نصوصا أخرى تحسم الموقف . يقول فى ذات الكتاب إن النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة « ولكن هذا الجوهر كمال أول ، فالنفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة .. » (٣) ويقول معرفا النفس « فهى جوهر

---

(١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث ٧٦ ، الفصل الأول ، ص ٢٦٨ .

(٢) أرسطو كتاب النفس ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى – عيسى البابى الحلبى – الطبقة الثانية ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٢٧ .

(٣) نفس المرجع السابق ص ٤٢ .

بمعنى صورة ، أى ماهية جسم ذى صفة معينة » (١) واضح أن الجوهر عنده يعنى الصورة . والوحيد الذى ذهب قبل الأكوينى إلى أن النفس جوهر قائم بذاته كان ابن سينا ، وبالرغم من أن الفيلسوف الملائكى لايذكر الشيخ الرئيس كمصدر لفكرته هذه إلا أن الأمر لايحتاج لمناقشة : لقد أخذ الأكوينى حل هذه المشكلة من ابن سينا .

تمسك الأكوينى بأن النفس من جهة معينة مفارقة للبدن . وصحيح أن أرسطو لمح لهذه الفكرة فى كتاب النفس إلا أنه فعل ذلك بعبارات غامضة تحتمل التأويل إذ يقول « فيما يخص العقل ، والقوة النظرية ، ليس الأمر واضحا بعد ، غير أنه يبدو أن ههنا نوعا من النفس مختلفا ، وأنها وحدها يمكن أن تفارق الجسم ، كما يفترق الأزلى عن الفاسد » (٢) . لم يؤكد أرسطو مفارقة النفس للجسد بل اكتفى بالقول بأن الأمر يبدو كذلك ، أما الأكوينى وكل المشائيين المؤلهين سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين فقد أكدوا هذه المفارقة باعتبارها مفارقة عقلية تتم بواسطة النشاط العقلى المتمثل فى عملية التجريد ، أى تجريد الصور النوعية الموجودة بالقوة فى المعطيات المحسوسة أو فى الصور الحسية التى تدخل هذه المعطيات فى تكوينها . ولقد ذهب الأكوينى إلى أن الإدراك العقلى عملية تجريدية تنصب على الصور المعقولة اللامادية الكلية التى لاصلة لها بالمادة . إذن الإدراك العقلى فى حد ذاته لايحتاج إلى الجسم بل هو من شأن النفس وحدها . يقول فى مسائل فى النفس : « ولذا يجب أن تعمل النفس العاقلة من حيث هى كذلك طالما هى تمارس عملها

---

(١) نفس المرجع السابق ص ٤٣ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٤٧ .

دون أية مشاركة من الجسم . وبما أن الشيء الذى يعمل من حيث هو كذلك يكون بالفعل فإن النفس العاقلة يجب أن تكون جوهريتها قائمة فى ذاتها ولاتعتمد على الجسم » (١) .

وبهذا يكون الأكوينى قد أثبت أن النفس جوهر قائم بذاته اعتمادا على الطابع الموضوعى لوظيفتها وليس استنادا إلى طابعها العاقل ، أى أنه أثبت ذلك اعتمادا على وجودها وليس على ماهيتها (٢) .

وبالرغم من إثباته لمفارقة النفس عن البدن من حيث عملها التجريدى إلا أنه ربط بينها وبين البدن مرة أخرى من حيث إحتياجها لهذا البدن فى وظائفها الأقل شأنا من وظيفة التعقل التجريدى . وصحيح أن النفس العاقلة تدرك الصور المعقولة أى الكلية اللامادية إلا أن هذه الصور ماهى إلا جواهر الأشياء المادية والجسمانية . والعقل لايدرك هذه المحسوسات مباشرة بل يدركها عن طريق إدراكه لصورها الحسية أو الـ phantasma ، والصور الحسية بدورها مجردة تماما من المادة .والإنسان يدرك المحسوسات إدراكا أوليا بآلات جسمه وبحواسه . ومعنى هذا أن النفس العاقلة تحتاج للجسم لتؤدى عملها ، فالجسم بآلاته وحواسه هو الشرط المبدئى لعملها ، ومعنى هذا أن وظائف النفس النباتية والحساسة هى شروط لابد من توافرها ليعمل العقل الإنسانى (٣) . واضح

---

(١) Q. de anima I, d'après Norko Ushida : Etude comparée, p. 103-104

(٢) Noriko ushida : Etude comparée, p.104

(٣) In Aristoteles librum de anima, lib. I,lectio II,n º 19 p. 7, et lib. III lectio XIII n º 791, p. 197

تماما أن النفس العاقلة عند الأكوينى تحتاج للجسم بقدر احتياجه هو إليها ، بل أن عملها لايتم إلا بواسطته مهما كان عملها متعال على عمل الحواس . يقول الأكوينى موضحا هذا : « وبالتالى فإن نمط وجود النفس الإنسانية يمكن معرفته بواسطة عملها لأن النفس الإنسانية من حيث نشاطها المتعال على النظام المادى لها وجود متعال على الجسم ولايعتمد عليه ، ولكن من حيث كونها تحقق بحكم طبيعتها المعرفة اللامادية ابتداءً من الأشياء المادية فإن نوعها لايكتمل بداهة دون اتحادها بالجسم . وبما أن نوع الشيء لايكتمل إلا إذا امتلك ماهو ضرورى لعمله الخاص ، فإن النفس بالتالى إذا كانت تحتفظ بوجودها السامى والمستقل عن الجسم عند اتحادها كصورة بالجسم فلابد أنها تكون فى هذه المسألة على مشارف الجواهر الجسمانية والجواهر المفارقة » (١) . واضح أن ثمة خلافا آخر بين ابن سينا والأكوينى . فبالرغم من اتفاق الاثنين فى احتياج النفس فى عملها فإنهما يختلفان من حيث هدف احتياجها للجسم . فالأكوينى يرى أن هذا الارتباط بالجسم يتيح للنفس كما رأينا معرفة الأشياء بينما ابن سينا يرى أن الهدف من هذا الارتباط هو التحكم فى الجسم (٢) .

ومن الجلى بعد هذا العرض أن الأكوينى خالف النظريات المعرفية السائدة فى عصره . خالف النظرية الأوغسطينية المتأثرة بأفلاطون عندما ذهب على عكس هذه إلى أن المحسوسات تؤثر فى الإدراك بواسطة الصورة الحسية . كما أنه خالفها عندما أكد أن العقل بالرغم من كونه

---

(١) Noriko Ushida : Etude comparée p. 105

(٢) Ibid p. 102

محدودا من حيث الإمكانيات يستطيع أن يكتسب المعرفة المتاحة له كعقل إنسانى (١) . وخالف كذلك النظرية الأفلاطونية التى لاتتيح للمحسوس إلا دورا ضئيلا فى عملية المعرفة (٢) . كما هاجم بعض ماجاء فى نظرية ابن سينا المعرفية . ورفض ماذهب إليه ابن سينا من فى رأيه أن الكليات التى هى الحقائق المجردة إنما هى قائمة بأنفسها وليست متحققة فى مادة . لقد اعتقد ابن سينا أن الكليات أشبه ماتكون بمثل أفلاطون من حيث أن لها جودا مجردا سابقا ولكن بدلا من أن يجعلها موجودة فى عالم المثل الذى يتوجه مثال الخير جعلها قائمة فى العقول العشرة المفارقة . وهى تفيض عن هذه العقول فيضا تدريجيا حتى تنتهى إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال الذى يفيض بها على نفوسنا . وبينما كان أفلاطون يعتقد أن المثال الذى يدرك تستقر صورته فى العقل البشرى ، اعتقد ابن سينا أن الكليات لا تستقر فى هذا العقل إنما هى موجودة دائما فى العقل الفعال وفى كل مرة يريد العقل البشرى إدراكها عليه أن يلتفت إلى هذا العقل الفعال (٣) . وفى رأى الأكوينى أن العقل البشرى لا يحتاج لسند إلٰهى كما ذهب أوغسطين لإدراك الكليات السامية . وتوحى نصوص أوغسطين فى رأيه بأن ثمة تشابها بين عقلنا والعقل الإلٰهى . ويرفض الأكوينى فى الـ sentences وفى « وحدة العقل » وفى « مسائل فى النفس » مفهوم الإشراق الإلٰهى الأوغسطينى وهو المفهوم الذى يشبه مثيله السيناوى . إلا أنه فى الخلاصة اللاهوتية – رغبة منه فى التوفيق بين مختلف الآراء – يذهب إلى

---

(١) Contra Gentiles, II, 77, dans De Wulf Histoire de la philosophie, p. 18-19

(٢) الخلاصة اللاهوتية ، المبحث الرابع والثمانون ، الفصل السادس ص ٤٠٢ إلى ٤٠٦ .

(٣) الخلاصة اللاهوتية ، المبحث الرابع والثمانون ، الفصل الرابع ص ٣٩٨ .

أن الله بما أنه العلة الأول يمكن أن يكون هو العقل الفعال بالنسبة للنفوس البشرية ، وإن أكد وجود عقل فعال فردى فى نفس كل إنسان يخضع لهذا العقل الفعال الكلى . ولابد أن الأكوينى افترض وجود عقل فعال فردى حتى لايمس مبدأ ميتافيزيقى هام قامت عليه ميتافيزيقاه ألا وهو أن الكائنات الممكنة تحمل فى ذاتها مبدأ فاعليتها (١) .

بقيت مشكلة أخيرة ضمن مشاكل علاقة الجسم بالنفس ونعنى بها مشكلة توقيت خلق كل من النفس والبدن : هل خلقهما الله معا أم خلق الواحد تلو الآخر ، وفى هذه الحالة أيهما كان أسبق ؟ هنا عارض الأكوينى كل حلول السابقين عليه من لاهوتىّ المسيحية ليأخذ برأى ابن سينا . فهو يرفض رأى كل من أوريجين وأوغسطين اللذين ذهبا إلى أن النفوس البشرية خلقت مع الملائكة قبل الأجسام وإن كانا اختلفا فى تعليل رأيهما وهو ما لا يعنينا . وأكد مثل ابن سينا أن النفس « خلقت مع البدن » ، ولكنه علل ذلك بكونها « فى طبعها صورة للبدن » (٢) .

ولقد جرنا الحديث عن علاقة النفس بالبدن إلى الحديث عن العقل الفعال كما هو واضح من العرض السابق ولذا أرى ضرورة معالجة هذا المفهوم معالجة مستقلة .

٣ – **العقل الفعال** intellectus agens عند الأكوينى :

لمفهوم العقل الفعال أهمية قصوى عند كل المشائيين المؤلهين فى العصور الوسطى سواء أكانوا مسلمين أم يهودا أم مسيحيين . فالعقل

---

(١) De Wulf : opcit. p. 20

(٢) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التسعون ، الفصل الرابع ص ٤٨١ الى ٤٨٣ .

الفعال هو أسمى قوى النفس البشرية ولقد اختلف هؤلاء المشاؤون بصدده فمنهم من اعتقد أنه واحد كلى تشارك فيه كل النفوس ومنهم من إعتقد أنه متعدد بتعدد النفوس . ولا يخفى على متأمل المشاكل المترتبة على الأخذ بأى من الرأيين .

ولقد ذهب الأكوينى إلى أن لكل نفس فردية عقلا فعالا خاصا بها ، كما أن ثمة عقلا فعالا كليا تشارك فيه العقول الفعالة الفردية . أى أن الأكوينى طرح ذات المشكلة مرة طرحا طبيعيا على شاكلة أرسطو ، ومرة ثانية طرحا ميتافيزيقيا – لاهوتيا على شاكلة اللاهوتين الأفلوطينىّ النزعة . وبهذا يكون قد وفق بين الأرسطية الجذرية وبين الأرسطية المشوبة بنزعة أفلوطينية . فهو أرسطى فى قوله أن العقل الفعال موجود داخل كل نفس فردية ، وهو أميل للأفلوطينية أو للمشائية العربية التى تأخذ بنظرية الفيض فى قوله : إن ثمة عقلا فعالا كليا خارج النفوس الفردية ويفيض عليها بالنور الإلهى . يقول مستخدما مصطلحات أفلوطينية محضة : « إن فى جميع الجواهر الفعلية قوة عاقلة حاصلة بفيض النور الإلهى الذى هو واحد وبسيط فى المبدأ الأول وكلما تباعدت المخلوقات العقلية عن ذلك المبدأ الأول ازداد ذلك النور تجزؤاً واختلافا كما يعرض فى الخطوط الخارجة عن المركز .. وواضح أن النفوس الإنسانية أحط فى رتبة الطبيعة من سائر الجواهر العقلية » (١) ولم يكتف الأكوينى بالجمع بين عناصر أرسطية وأخرى أفلوطينية بل حاول أن يكون مسيحيا ملتزما فوحد بين هذا العقل وبين الله . يقول : « والنفس الإنسانية إنما يقال لها عاقلة بمشاركة قوة عقلية بدليل أنها ليست عاقلة بأسرها بل بجزء منها ... وتعقلها ناقص

---

(١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع والثمانون ، الفصل الأول ص ٤٦١ – ٤٦٢

لأنها لاتعقل جميع الأشياء ولأن ماتعقله تخرج فيه من القوة إلى الفعل فلابد إذن من عقل أعلى تستعين به على التعقل . ولكن هب أن هناك عقلا فعالا مفارقا هذه صفته فلابد مع ذلك أن يكون فى النفس الإنسانية قوة مشاركة لذلك العقل الأعلى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل ... إن العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله الذى هو مبدع النفس ... فإذن منه تستمد النفس الإنسانية النور العقلى » (١) .

وقبل أن نسترسل فى الحديث يجدر بنا الإشارة إلى الخلاف القائم بين ابن سينا والأكوينى فيما يتعلق بالعقل الفعال . فهو عند ابن سينا كما سبق أن بينت واحد وهو العقل العاشر وهو يفيض بالمعقولات على النفوس مثلما يفيض ضوء الشمس فيضىء الأشياء لتتحول إلى مرئيات بالفعل . أما عند الأكوينى كما بينت فهو كلى وهو الله وتشارك فيه العقول الفواعل الفردية وبالتالى تشارك فى ضيائه (٢) . بل أن فى كل نفس فردية عقل فعال فردى يفيض عليه هذا العقل الكلى .

وفى رأيى أن الأكوينى كان لايستطيع إلا القول بأن ثمة عقلا فعالا فى كل نفس فردية . وتفسير ذلك أنه كان يرى أن الصور الكلية التى تدركها النفس العاقلة لاتفيض عليها من عقل آخر خارجى كما هو الحال عند ابن سينا ، إنما يستخلصها العقل الفعال بالتجريد – من خلال مسار معرفى سبق لى شرحه – من المحسوسات . أى أن الإنسان الفرد هو

---

(١) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع والسبعون ، الفصل الرابع ، ص ٣٣٦ – ٣٣٧ .

(٢) Noriko Ushida : Etude comparée, p. 108

الذى « يكتسب » معرفة الكليات بواسطة جهده الفردى وانطلاقا من المحسوسات ، إذ أنها لاتفيض عليه من الخارج . والمعقولات لاتوجد بالفعل خارج النفس بل هى موجودة بالقوة وتتحول إلى الفعل على أثر تجريدها من المادة يقول : « إن الطبيعة الإنسانية ستكون ناقصة إذا لم تكن تملك فى ذاتها المبادىء التى بها تحقق عملها الطبيعى – أى المعرفة » (١) .

والعقل الفعال يلعب دورا بارزا فى العملية المعرفية . فهو الذى يتيح للعقل الممكن تقبل المعقولات الأولى التى يجردها من المعطيات الحسية وعندئذ يكون قد حقق العقل الممكن ليصبح اسمه العقل بالملكة in habitus وهو ذلك العقل الذى يمتلك المبادىء الأولى للمعرفة . ثم يقوم العقل الفعال بدور آخر وهو جعله العقل الممكن يتقبل درجة أعلى من المعرفة ومترتبة على الأولى أى مترتبة على المبادىء الأولى وعندئذ يصبح العقل الممكن عقلا بالفعل intellectus in actu . العقل بالفعل هو إذن كمال المعرفة الذى يمكن للنفس العاملة أن تحققه بمشاركة العقلين الممكن والفعال (٢) .

ولعله لايغيب عن أحد أن نظرية معرفية من هذا القبيل هى مجرد لغو ميتافيزيقى لا طائل منه فى حقيقة الأمر . إنما اضطر إليها الأكوينى اضطرارا – مثله مثل سائر فلاسفة العصور الوسطى – لسببين : أولهما أن نظرية النفس كانت ترتبط عندهم بنظرية الخلق ، وهذه كانت تعتمد أساساً على نظرية الفيض الأفلوطينية ، ولذا كان لابد من ربط النفس

---

(١) In Aristotelis librum de Anima. III, lec. X,n : 734,p.174

(٢) Noriko Ushida : Etude comparée p.107

البشرية بمرتبة من مراتب الفيض حتى يفسر خلقها ، وماهذه المرتبة إلا العقل الفعال . أما ثانى السببين فهو اتفاق الأديان الثلاث على خلود النفس ومن هنا كان العقل الفعال هو المخرج الوحيد الذى يتيح القول بخلودها .

خلود النفس هو المفهوم الذى أجبر الفلاسفة فى العصور الوسطى على الاستفاضة فى نظريات نفسية شتى عسى أن يتمكنوا من إثباته ، لذا لن نقف حقيقة على مشكلة النفس عند الأكوينى إلا إذا تعرضنا لمفهوم خلودها عنده .

٤ - خلود النفس :

والمقصود بخلود النفس هنا هو بالطبع خلود النفس الفردية الذى تتمسك به كل الأديان المنزلة لأهميته لمفهومى البعث والحساب فى اليوم الآخر . ولإثبات خلود النفس الفردية لابد من إثبات أن النفس تظل منفردة بعد الموت (أى بعد فناء جسدها) عن غيرها ولا تتحد فى نفس كلية كما زعم البعض . ومن المعروف أن الأكوينى جعل الجسم هو علة تفرد النفس أثناء الحياة الدنيا ، تطبيقا لمبدأ أرسطى شهير ألا وهو أن المادة هى علة التفرد . فكيف حل مشكلة تفرد النفوس بعد الموت أى بعد فناء علة التفرد ؟! استلهم ابن سينا ووجد عنده الحل . فالمادة التى هى مبدأ التفرد ليست هى المادة على الإطلاق أى ليست هى الهيولى إنما هى المادة المتعينة materia signata وبين الاثنتين فارق عظيم . فالأولى غير محددة بمقادير أما الثانية فهى المادة المكممة أى هى تلك المادة التى تكون مع الصورة الجوهرية للفرد ماهية هذا الفرد . فهى تلك المادة التى نجدها فى سقراط أو فى غيره وليست المادة على الإطلاق . أى

هى تختلف عن الهيولى التى تكون مع الصورة الجوهرية النوعية جوهر مثل جوهر « الإنسان » كنوع . والفارق كبير بين الحالتين . وهذا الحل توصل إليه الأكوينى منذ مطلع حياته الفكرية إذ نجده فى « الوجود والماهية » باكورة أعمال الأكوينى (١) . وهذه التفرقة بين المادة المكممة والمادة على الإطلاق التى هى أحد عنصرى الماهية كانت أساسا لتمييز أهم عند الأكوينى وشغل الباحثون طويلا لأهميته ولأهمية تأثير ابن سينا عليه فيه وعلى رأس هؤلاء الآنسة جواشون فى « التمييز بين الماهية والوجود » (٢) .

أما هذا التمييز الأهم فنعنى به التفرقة بين الوجود والماهية . إذ ذهب الأكوينى إلى أن للإنسانية ماهية يشارك فيها كل أفراد النوع ، بينما لكل فرد على حدى وجود يتميز به تدخل فى تحديده المادة الـ désignée المتعينة ، وبعد الموت أى بعد فناء البدن أو هذه المادة المحددة تظل النفس محتفظة بالفردية التى اكتسبتها باتحادها بهذه المادة بالرغم من انفصالها عنها . أى أن الجسم عنده هو الذى يحقق التفرد ولكن لاشأن له بنهايته . يعترف الأكوينى بأنه أخذ هذه الفكرة من ابن سينا ، يقول فى : « الوجود والماهية » . « ولو أن تشخصها (النفس) يتعلق بالبدن عرضا من جهة ابتدائها من حيث أنها لاتحصل على وجودها المشخص إلا فى البدن التى هى فعله ، إلا أنه ليس يلزم من هذا أنه متى فسد البدن يتلاشى التشخص وذلك لأنها لما كانت حاصلة على وجود مطلق بفضل الوجود

---

(١) Roland Gosselin (D) O.P.« Le Ente et Essentia» de Saint Thomas d'Aquin, Le Saulchoir, kain, Belgique 1926,p.XVII

(٢) Goichon (A.M.) : La distinction de l'essence et de l'existence d'Après Ibn Sina (Avicenne), Desclée de Brouwer, Paris 1937

المشخص الحاصل لها من جهة ما قد صنعت صورة لهذا البدن المعين ، فإن هذا الوجود يبقى دائما مشخصا . كذا يقول ابن سينا : إن تشخص النفوس وتكثيرها يتعلقان بالبدن من جهة ابتدائها ولكن ليس من جهة انتهائها » (١) ويكرر نفس الفكرة فى الخلاصة وإن كان لاينسبها لابن سينا (٢) .

كان الأكوينى يسعى لحل فلسفى لمشكلة خلود النفس وماكان فى وسعه أن يلجأ إلى أرسطو فى هذا الشأن لأن هذه المسألة مما لم يعنى بها أرسطو العناية الكافية ، وماكان ليعنى بها وهو الذى نظر للنفس من زاوية علاقتها بالبدن أى نظر إليها نظرة الفيلسوف الطبيعى . وهنا يبرز الدور الذى لعبه ابن سينا فى فكر الأكوينى النفسى : لقد قدم له حلولا لكثير من المشاكل الجزئية .

وبما أن النفس متفردة عند الأكوينى فإن كلا من العقل الفعال والعقل الممكن للإنسان منفردان كذلك مثلهما مثل أى قوة إنسانية . وهو إذ يثبت تفرد كل من العقل الفعال والعقل المنفعل إنما يفعل ذلك اعتمادا على ماجاء عند أرسطو فى كتاب النفس . ويختتم كلامه قائلا : « لابد من القول بعقول متكثرة بكثرة النفوس المتكثرة بكثرة الناس ... لامتناع أن يكون لمحال مختلفة قوة واحدة بالعدد » (٣) .

ويذهب الأكوينى فى الخلاصة ضد الأجانب إلى أن النفس كلما تحررت من الجسد كلما أصبحت أقدر على التأمل والتعقل (٤) . وبالتالى

---

(١) الوجود والماهية ، ترجمة وتقديم الأب بولس سعد بدون تاريخ ص ٥٧ .

(٢) الخلاصة اللاهوتية : المبحث السادس والسبعون ، الفصل الثانى ص ٢٧٥ .

(٣) الخلاصة اللاهوتية : المبحث التاسع والسبعون ، الفصل الخامس ص ٣٣٩ .

(٤) Summa contra Gentiles, lib. II, c.79, dans De Wulf : Opcit. p.24

فانفصالها التام عن الجسم لايمكن أن يعنى فناءها . ألا تتعارض هذه الفكرة التى يحاول بها إثبات خلود النفس الفردية بعد فناء البدن مع ماسبق أن بذل من جهود واضحة لإثبات أن النفس هى صورة البدن ؟! . ولكن توماس الأكوينى لايعرف الاستسلام ولذا فهو يجتهد لتقديم حلا لهذه المشكلة . فالنفس صورة للبدن من حيث هى أحد عنصرى وحدة الإنسان ، ومن حيث التأثير المتبادل الجلى والذى لايمكن إنكاره بين قوى الإنسان النفسية والعضوية . إلا أن تجربة الاستبطان من جهة أخرى – تلك التجربة المتاحة للجميع – تجبرنا على ملاحظة نشاط يتبثق فى داخلنا هو النشاط العقلى من قبيل تكوين التصور والحكم والاستدلال ، والنشاط الإرادى . وبالرغم من أن هذا النشاط العقلى الذى نحن بصدده تحدده شروط أولية خارجية وحسية كما سبق أن بينا عند حديثنا عن اعتماد النفس العاقلة فى عملها التجريدى على الصور الحسية فإنه يختلف جذريا من حيث طبيعته عن أى نشاط محسوس مما يجعلنا نجزم بأن مبدءه لابد وأن يكون لاماديا . وعلى أثر الموت يتلاشى نشاط النفس الحسى لارتباطه بالجسم وبالتالى تفسد النفس من حيث هى صورة للبدن إلا أن النفس بما هى روحية لاتتأثر بأى عامل فيزيقى وبالتالى لاتتأثر بفناء البدن ولاتخضع للفساد . إن خلود النفس صفة تابعة لروحانيتها وللاماديتها (١) .

النفس الإنسانية العاقلة لاتفسد إذن بالموت الفيزيقى عند الأكوينى وما كان يستطيع أن يقول غير هذا ، بل وماكان فى استطاعة أى فيلسوف مؤله أن يقول بغير هذا لاتفاق الأديان جميعها على أن

---

(١) Jugnet : Opcit p. 91

النفس الإنسانية الفردية خالدة . والمشكلة بالنسبة للأكويني كما سبق أن بينت هو تمسكه بأن النفس طوال حياتها الدنيوية صورة للبدن ، وبدون هذا البدن لايمكنها اكتساب أية معرفة . ويخرج الأكويني من هذا المأزق بقوله : إن النفس تستطيع طالما هي كذلك جوهر مفارق مثلها مثل سائر الجواهر المفارقة إذا ماتحررت من ارتباطها بالبدن ، أى بعد الموت أن تعقل الصور المجردة الشبيهة بها . لقد خلق الله الإنسان بحيث تكون نفسه قادرة على إدراك المعقولات مستعينة بالبدن فإذا ما فارقت البدن استطاعت إدراك المعقولات كذلك ولكن بشكل آخر لاتحتاج فيه للبدن . ولعله يتضح من هذا العرض أن الأكويني تخلى عن المنحى الأرسطى لينحو منحى أفلاطونيا وإن رفض الفكرة الأفلاطونية القائلة بأن اتصال النفس بالبدن هو اتصال عرضى ، إيمانا منه بأنه اتصال جوهرى . وأقول أنه نحى منحى أفلاطونيا لقوله بأن النفس بعد انفصالها عن البدن تصبح مثل سائر الجواهر المفارقة قادرة على تعقل المعقولات . وبعبارة أخرى كان الأكويني أرسطيا فى نظريته للنفس فى حياتها الدنيا أى عندما تكون مرتبطة بالبدن ارتباطا جوهريا ، وكان أفلاطونيا فى نظرته إليها فى حياتها الأخرى بعد انفصالها عن البدن . وقبل أن أستشهد بنصوص الأكويني أود الإشارة إلى المنهج الذى اتبعه الأكويني هنا لحل مشكلة من أصعب المشاكل الفلسفية فى العصور الوسطى وأعنى بها مشكلة خلود النفس الفردية التى هى كذلك مشكلة دينية . يتضح لمتأمل معالجة الأكويني لهذه المشكلة أنه ينطلق أحيانا من مبادىء فلسفية سواء أكانت أرسطية (عندما يؤكد مثلا أن علاقة النفس بالبدن علاقة جوهرية) أم كانت أفلاطونية (عندما يذهب على سبيل المثال إلى أن النفس بعد انفصالها عن البدن لكونها جوهر مفارق تصبح قادرة على إدراك المعقولات

شأنها شأن العقول المفارقة الأخرى) دون أن يدلل عليها فهو يقدمها على أنها بديهيات بالرغم من تعارضها (فما دليله مثلا على أن النفس فى حياتها الدنيا لاتعقل إلا من خلال البدن لأنها صورته ، بينها هى قادرة بعد الموت على إدراك المعقولات بدونه لأنها جوهر مفارق علما بأنها فى الحياة الدنيا كذلك هى جوهر مفارق ؟!) . ثم يوفق بين هذه المبادىء المختلفة ليصل فى النهاية إلى نتائج تتفق والعقيدة . يقول : « إن فى هذه المسألة إشكالا ... فإذن دفعا لهذا الإشكال يجب أن يعتبر أنه لما لم يكن شىء يفعل إلا من حيث هو موجود بالفعل كانت طريقة فعل كل شىء تابعة لحال وجوده وللنفس فى حالتى اتصالها بالبدن ومفارقتها له حالان من الوجود متغايران مع بقاء طبيعتها فيهما على حال واحدة لكن ليس اتصالها بالبدن حاصلا لها بالعرض بل بالطبع .... وعلى هذا متى كانت النفس متصلة بالبدن تعلقت بطريقة الالتفات إلى صور الأجسام الخيالية الحاصلة فى آلات جسمانية ، ومتى كانت مفارقة للبدن تعلقت بطريقة الالتفات إلى تلك الأمور المعقولة بالإطلاق كما هو شأن سائر الجواهر المفارقة » (١) .

ولم يكن إثبات لامادية النفس وهو الشرط الضرورى لإثبات خلودها فى رأى الأكوينى بالأمر اليسير على القديس الملائكى بل كان أمرا عسيرا للغاية إذ كان يعارض مفهوما أساسيا استقر فى اللاهوت المسيحى وقتذاك ونعنى به أن الجواهر المفارقة باستثناء الله ، ونقصد بها كلام الملائكة والنفوس البشرية فى حالة انفصالها عن البدن تتكون من صورة ومن مادة وإن كانت هذه المادة بالطبع خالية من كل جسمانية . وكان لاهوتيو هذا العصر يستندون فى رأيهم إلى يؤسيوس كسلطة دينية ولم يشذ عن هذا الاتجاه إلا جيّوم دوفرنى وألبرت الكبير وإن كان هذا

---

(١) الخلاصة اللاهوتية ص ٤٦٠ – ٤٦١ .

الأخير تراجع فى نهاية حياته عن هذا الرأى آسرا السلامة (١) . عارض الأكوينى بجرأة عظيمة وبإصرار مذهل هذا الرأى مما عرّضه بالطبع لكثير من المتاعب . ولعل موقفه بصدد هذا المفهوم مثالا على موقفه من التراث الذى سبق أن عالجته من قبل . ويبدو لى أن الأكوينى كان قد وضع لنفسه الخطوط العريضة لنسقه الفلسفى اللاهوتى الشامخ ، تلك الخطوط التى حرص على ألا تتعارض مع فهمه هو العقيدة ، غير حافل باتفاقها والمذهب الأوغسطينى الذى كان قد بلغ من سيطرته على العقول وقتذاك أن أصبح هو التأويل « الرسمى » للعقيدة . وبعد أن وضع الأكوينى إطار نسقه شرع فى اختيار العناصر التى يبنيه بها ، فكان يستعير هذه العناصر إما من أرسطو أو من أفلاطون ، وأحيانا من ابن سينا وفى أحيان ثالثة يبتكرها . وهو فى سبيل ذلك قد يصطدم كما هو الحال هنا مع مفهوم لاهوتى أو آخر إلا أنه لم يكن يتراجع إذ كان خطة بنائه واضحة لديه مسبقا . إلى أى حد يعد مساره هذا مسارا فلسفيا ، هنا تكمن كل مشكلة الحكم على فكر الأكوينى هل هو فيلسوف أم هو لاهوتى أم هو الإثنان معا ؟ . نعود لمفهوم مادية الصورة الذى رفضه الأكوينى فنقول إنه استطاع كشف النقاب عن حقيقة هذا المفهوم فأكد أن صاحبه الحقيقى هو فيلسوف يهودى ونعنى به سليمان بن جبيرول الذى ظنه المسيحيون طويلا ومنهم ألبرت الكبير أستاذ الأكوينى فيلسوفا مسيحيا . وأوضح الأكوينى أن كافة الفلاسفة السابقين متفقون على لامادية النفس العاقلة تلك اللامادية التى تعد شرطا ضروريا لقيامها بنشاطها الفكرى ، وخشية أن يتهم بأنه لا يميز بين الله وسائر الخليقة أخذ بتمييز ابن سينا الشهير ونعنى به التمييز بين الماهية والوجود . فالله وحده هو الذى ينفرد بكون

---

(١) Roland Gosselin (D) O.P. : Le «De Ente et Essentia» de Saint Thomas d'Aquin , Le Saulchoir, kain, Belgique 1926, p.XVIII

وجوده جزءا من ماهيته ، أما سائر الكائنات فماهيتها تتميز عن وجودها .ولم يقف عند هذا الحد بل حاول إثبات ذهاب بؤسيوس نفسه إلى تمييز شبيه اعتمادا على استخدام هذا الفيلسوف لتعبيرات من قبيل « quod esse » و « quo est » وهى تلك التعبيرات التى شاعت فى الكتابات اللاتينية للتفرقة بين تركيب المخلوقات وبساطة الله . ولعل الأكوينى أراد بهذا أن يثبت حسن نيته تجاه اللاهوت التقليدى وأنه ليس بمنشق عليه إنما هو رافض لتصور الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول . ومن الباحثين من أثبت أن بؤسيوس لم يخطر على باله أبدا هذا التمييز بين الوجود الماهية إنما هو استخدم – باعتباره أرسطيا مُلتزما – تعبير الـ quod esse بمعنى الماهية الأولى أو الجوهر الأول أى الله ، وتعبير quo est بمعنى الصورة . ولقد فهم اللاهوتيون هذه التعبيرات فهما سليما أى بنفس مفهومها عند صاحبها وليس بالمعنى الذى تأولها به الأكوينى . ولقد حول الأكوينى تعبير « quod esse » إلى مصطلح الـ « essentia » وتعبير « quo est » التى مصطلح « esse» واستخدمهما فى التعبير عن تفرقة ابن سينا الشهيرة بين الماهية والوجود والتى أخذ بها تماما (٢) .

تلك كانت أهم معالم نظرية الأكوينى النفسية التى يتضح فيها الأثر السيناوى . وصحيح أن الأكوينى أخذ الكثير من العناصر عن ابن سينا وهو ما اجتهدنا فى إثباته ولكن من الصحيح كذلك أنه وظف هذه العناصر توظيفا فلسفيا عقائديا جديدا بحيث أصبحت تنتمى فى النهاية إلى النسق الذى أدرجت فيه واكتسبت فيه معنى جديدا ، أى أنها أصبحت بعد إعمال الأكوينى لفكره فيها عناصر توماوية وليست سيناوية .

* * *

---

(١) Ibid p. CVIII

(٢) Ibid p. XIX

الخاتمـــــة

لعل أهم ما أبرزته هذه الدراسة هو موقف ابن سينا المعارض صراحة للمشائية والثائر عليها . كان ابن سينا ملما بالتراث المشائى فضلا عن إلمامه بالتراث الفلسفى المشرقى بعامة وبالفارسى بخاصة مما أتاح له الظن أن الفلسفة الإسلامية قد آن لها تجديد نفسها بالإنصراف عن المشائية التى قتلت تفسيرا وتأويلا على أيدى السابقين عليه والمعاصرين له من الفلاسفة ، إلى تراث آخر يصلح مصدرا جديدا لها . وماكان هذا التراث إلا التراث « المشرقى » . إلا أن معرفة الشيخ الرئيس الدقيقة بطبيعة المجتمع الذى يعيش فيه فرضت عليه نمطا من الأزدواجية الفكرية المتعمدة ، هى التى حرصت على التوقف عندها طويلا مبينة أنها كانت تتكون من إتجاهين مختلفين متزامنين : إتجاه مشائى وآخر مشرقى . وأبرزت هذه الدراسة كذلك إزدواجية أخرى فى فلسفة ابن سينا إلا أنها تختلف عن الإزدواجية السابقة فى كون طرفيها يلتقيان فى نهاية الأمر فى تناغم فريد ، وأعنى بها إزدواجية العالم الطبيعى والفيلسوف الصوفى .

وأوضحت هذه الدراسة أن روجر بيكون كان له ذات الموقف السيناوى الثائر على أرسطو وعلى المشائية ، إلا أنه إختلف عن الشيخ الرئيس فى إعلانه لهذه الثورة فى كل مؤلفاته بدلا من اللجوء إلى الازدواجية . كما أوضحت أنه مثله مثل ابن سينا كان فى آن واحد العالم التجريبى الذى لايعنى إلا بدراسة الطبيعة دراسة مباشرة ووسيلته لذلك هى الملاحظة والتجربة ، والفيلسوف الصوفى الذى يسمو فى تأمله لتجربته العلمية إلى حد بلوغ الكشف الحدثى الصوفى . فهل كان هذا

التشابه فى المواقف الأساسية من قبيل الصدف ؟! صحيح أن بيكون يشير صراحة إلى ابن سينا كمثال للفيلسوف الذى يرفض الخضوع لسيطرة التراث وللسلطة الفكرية ويشيد بتجديده للفكر الفلسفى فى حكمته المشرقية ، إلا أننى آثرت الإمتناع عن الجزم فى هذا الشأن ، نظرا لعدم توفر نصوص « الحكمة المشرقية » واكتفيت بتقديم الفروض .

وعنى هذا البحث بفلسفة جيّوم دوفرنى أسقف باريس وأول من تأمل فلسفة ابن سينا من بين الفلاسفة واللاهوتيين اللاتين ، ليأخذ منها مايتفق والعقيدة المسيحية وليهاجم من مفاهيمها وقضاياها مايصطدم مع هذه العقيدة . ولعل بحثى هذا من البحوث النادرة للغاية التى وضعت باللغة العربية عن دوفرنى ، ولعله كذلك أول بحث يدرس موقفه من أرسطو ومن المشائية العربية بشكل عام .

وعنى هذا البحث كذلك بإبراز قدرة ابن سينا على تبين مختلف قضايا نظرية النفس البشرية سواء أكانت هذه القضايا فلسفية خالصة أم كانت فلسفية ذات صبغة عقائدية . واستوقفه طويلا مفهوم الوعى بالذات أو الشعور بالذات الذى يعنى به فى أيامنا هذه كل من الفلاسفة وعلماء النفس . وكشفت مقارنة نظرية النفس عند ابن سينا بمثيلتها عند القديس توماس الأكوينى عن اختلاف واضح بالرغم من تأكيد كثير من الباحثين لعكس ذلك ؛ فبينما تمسك الأكوينى بالمفهوم الأرسطى لعلاقة النفس بالجسم معتبرا الأولى صورة للثانى ، اكتفى ابن سينا بالذهاب إلى أن النفس هى كمال أول للجسم .

وإذا انتقلنا من الحديث عن أبرز النتائج التى توصل إليها البحث إلى الحديث عن أهم المشاكل التى صادفته لوجب أن نذكر فى المقام

الأول مشكلة النصوص ، تلك المشكلة التى لا حل لها إلا بتضافر جهود الباحثين . فما تزال بقية « الحكمة المشرقية » على سبيل المثال لم تنشر بعد بالرغم من الزوبعة التى أثارتها وماتزال تثيرها فى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية ، وبالرغم من استطاعة البعض تحقيقها ونشرها . ومهما قيل عن المستشرقين ومهما أخذت عليهم المآخذ فسيبقى فضلهم فى مجال التحقيق والنشر مما لا يستطيع منصف إنكاره . والأدلة عديدة على أن عدم التواصل والتعاون بين الباحثين مما يحيل دون أن تأتى جهودهم بأفضل ثمارها . ومنها على سبيل المثال أن الآنسة دالفرنى وهى التى عملت لزمن طويل أمينة للمخطوطات العربية فى المكتبة القومية بباريس والمتخصصة فى فلسفة ابن سينا ، أكدت فى دراسة لها وضعتها عام ١٩٤٤ أن الترجمة اللاتينية لـ « فى جمود وإختلاط الجوامد » لابن سينا مفقودة بينما كان اثنان من زملائها الإنجليز هما هولميارد وماندفيل قد نشرا هذه الترجمة ومعها أصلها العربى وترجمته الإنجليزية عام ١٩٢٨ ... وفى باريس ! ومن الأدلة كذلك على بعثرة الجهود العلمية قيام أستاذى ووالدى المرحوم محمود الخضيرى بتحقيق كامل « للتعليقات » مع إثبات المقابل لنصوصها من نصوص ترجمتها اللاتينية التى اضطلع بها « الباجو » فى القرن السادس عشر ، وانتهاؤه من هذا التحقيق الذى لن يرى النور عام ١٩٥٢ ، وقيام أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق ونشر ذات التعليقات . ولو تكاملت الجهود لألحق بالتعليقات المنشورة كل ما يتعلق بترجمتها اللاتينية ولأفادت عندئذ المجالين معا : مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية ومجال الدراسات الفلسفية الغربية المسيحية .

أما ثانى المشاكل التى صادفتنى فى هذا البحث فهى أن حظ ابن سينا من الدراسات المختلفة الاتجاهات والمتنوعة من حيث زوايا التناول ،

كان هائلا مما ترتب عليه تعدد الرؤى . وعلى سبيل المثال عده بعض الباحثين زعيما لليسار الأرسطى ، بينما عده البعض الآخر صاحب نزعة صوفية أصيلة . ومع كل نشر لعمل من أعمال ابن سينا كان يزداد إحتمال تنوع الرؤى للفلسفة السيناوية . والآن وبعد أن كادت كل النصوص السينوية تصبح متوفرة بين أيدى الباحثين ألا يستحق الشيخ الرئيس قراءة شاملة وجديدة ، وألا ينبغى « تقييم » كل الدراسات التى عنيت به قبل نشر هذه النصوص والتى أصبحت قيمتها تاريخية أكثر منها فلسفية ؟ وأليست المناهج الجديدة التى تفتح آفاقا جديدة فى الدراسات الفلسفية مما قد يفيدنا نحن المتخصصين فى الفلسفة الإسلامية استخدامها ؟ كل ذلك جعل مشكلتى الدراسات القديمة والمنهج هما أكثر ما عانيت منه أثناء كتابتى لهذا البحث وأكثر ماحاولت التصدى له .

أما ثالث المشاكل التى واجهتنى فهى عدم استطاعتى الجزم بما إذا كان الفيلسوف اليهودى سليمان بن جبيرول صاحب « ينبوع الحياة » الذائع الصيت فى العصور الوسطى المسيحية من تلاميذ ابن سينا أم لا . وبالرغم من دراستى المتأنية « لينبوع الحياة » ، وبالرغم من جمعى لمادة علمية وفيرة كفيلة بمعاونتى على وضع بحث جدير بأن يوضع فقد آثرت عواقب التردد العلمى على عواقب التسرع والانبهار بما يبدو جديدا .

كانت هذه هى نتائج ومشاكل هذا البحث الذى استغرقت فى الإعداد له وقتا طويلا ، وكل ما أرجوه أن أكون قد ساهمت بجهد ولو ضئيل فى مجال الدراسات الفلسفية الوسيطة .

* * *

المراجـــــع

أولا : المراجع العربيـــة :

ابن سينا : الإشارات والتنبيهات – تحقيق ج . فورجيه – الجزء الأول : النص العربى – مطبعة بريل – ليدن سنة ١٨٩٣

« « : الإلٓهيات – الجزء الثانى – الشفاء – تحقيق محمد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد – الهيئة العامة للمطابع الأميرية – القاهرة ١٩٦٠ .

« « : أحوال النفس ، ومبحث عن القوى النفسانية ، ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، ورسالة فى الكلام على النفس الناطقة تحقيق أحمد فؤاد الأهوانى – الطبعة الأولى – عيسى البابى الحلبى وشركاه – القاهرة ١٩٥٢

« « : التعليقات – تحقيق وتقديم عبد الرحمٰن بدوى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – سنة ١٩٧٣ .

« « : التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو ، ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمٰن بدوى – الجزء الأول – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٤٧ .

« « : تفسير أثولوجيا أرسطو ، ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمٰن بدوى – الجزء الأول – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٤٧

« « : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات – الطبعة الأولى – مطبعة هندية – مصر ١٣٢٦ هـ .

« « : رسائل ابن سينا – عنى بنشرها حلمى ضيا أولكن – جزءان إستانبول – سنة ١٩٥٣ .

ابن سينا : رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله بن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية – الجزء الثالث – ترجمة وتحقيق مهرن – أبريل سنة ١٨٩٩ .

« « : رسالة إلى أبى جعفر بن المرزبان الكيا – ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمٰن بدوى – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٤٧ .

« « : رسالة العروس – تحقيق كونس – فى « الكتاب » – ابريل ١٩٥٢ .

« « : رسالة فى السعادة ، ضمن « مجموع رسائل الرئيس » الطبعة الأولى – مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن سنة ١٣٥٤ هـ .

« « : رسالة فى النفس الناطقة – فى « الكتاب » – ابريل ١٩٥٢ –

« « : رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها – نشرها وعلق عليها محمد ثابت الفندى – الطبعة الثانية – مطبعة الاعتماد – بدون تاريخ .

« « : ديوان – نشره وضبطه وترجمه إلى الفرنساوية وعلق عليه نور الدين عبد القادر – الحكيم هنرى جاهيه – الطبعة الثانية – منشورات كلية الطب والصيدلة – الجزائر سنة ١٩٦١ .

« « : كتاب المباحثات – ضمن « أرسطو عند العرب » لعبد الرحمٰن بدوى – الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣

« « : مبحث عن القوى النفسانية ، أو كتاب فى النفس على سنة الاختصار – عنى بضبطها وتصحيحها إدوارد فنديك – شركة طبع الكتب العربية بمصر – سنة ١٣٢٥ هـ .

« « : المدخل – المنطق – الشفاء – تحقيق محمود الخضيرى ، الأب جورج شحاته قنواتى وأحمد فؤاد الأهوانى – نشر وزارة المعارف العمومية – الإدارة العامة للثقافة – القاهرة سنة ١٩٥٢ .

ابن سينا : منطق المشرقيين – المكتبة السلفية – القاهرة سنة ١٩١٠ .

« « : النجاة – مطبعة السعادة – القاهرة سنة ١٣٣١ هـ .

« « : النفس – الطبيعيات – الشفاء – تحقيق الأب قنواتى وسعيد زايد – الهيئة المصرية العامة للكتاب – سنة ١٩٧٣ .

أرسطو : كتاب النفس – ترجمة وتقديم أحمد فؤاد الأهوانى – عيسى البابى الحلبى – القاهرة ١٩٦٢ .

الأكوينى (توماس): الخلاصة اللاهوتية – ترجمة الخورى بولس عواد – ثلاثة مجلدات – المطبعة الأدبية ١٨٨٧ – ١٨٩١ .

الأكوينى (توماس) : الوجود والماهية – ترجمة وتقديم الأب بولس سعد – بيروت تاريخ ولا مكان نشر .

بدوى (عبد الرحمٰن): أرسطو عند العرب – الجزء الأول – مكتبة النهضة المصرية – سنة ١٩٤٧ .

« « : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – القاهرة ١٩٤٦

الجابرى (محمد عابد): نحن والتراث – قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى – المركز الثقافى العربى – الدار البيضاء – المغرب – الطبعة الثانية – سنة ١٩٨٢ .

الخضيرى (محمود) : تلاميذ الرئيس – فى « الكتاب » عدد خاص بإبن سينا – ابريل ١٩٥٢ .

« « : من أنصار الرئيس – فى « الثقافة » العدد ٦٩١ – مارس ١٩٥٢

الخضيرى (محمود) : ترجمته وتعليقاته على « المقال عن المنهج » لديكارت الطبعة الثالثة – القاهرة ١٩٨٤ .

السيد جبور عبد النور : النفس بين المشائية والصوفية فى مذهب ابن سينا » – ضمن « الشيخ الرئيس أبو على الحسين ابن سينا » – دمشق ١٩٨٠ .

العراق (محمد عاطف) : فلسفة ابن سينا الطبيعية – الطبعة الثانية – دار المعارف سنة ١٩٨٥ .

قنواتى (الأب جورج شحاته) : ابن سينا – دائرة معارف البستانى – إدارة إفرام البستانى – المجلد الثالث – بيروت سنة ١٩٦٠ .

« « : مؤلفات ابن سينا – جامعة الدول العربية – الإدارة الثقافية – دار المعارف – مصر ١٩٥٠ .

مدكور (ابراهيم) : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه – جزءان – دار المعارف سنة ١٩٨٣ .

* * *

ثانيا : المراجع الأجنبية :

Anawati (G.C): Prolégomènes à nouvelle èdition du De Causis arabe, dans Mèlanges Louis Massignon, Institut Français de Damas 1956

« » : Un manuacrit de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina ,dans Mèlange ıı-I , Institut Dominicain des Etudes Orientales du Caire, 2ème èdition, Beyrouth 1975

Avicennae De : congelatione et Cornglutinatione lapidum, being sections of the Kitab Al Shifa, the latin and arabic texts, edited with an english tpanslation of the later and with critical notes by J.Holmyard and D.C. mandeville Paul Geuthner, Paris 1929

Bacon (R) : L'Opus tertium,un fragment inédit , étude de Pierre Duhem, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1909

Bouyges (M) : S.J. Roger Boger Bacon a-t-il lu des livres arabes, dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 5ème année 1950

Bréhier (E) : Histoire de la philosophie, tome I, l'Antiquité et le moyen âge, Presses Universitaires de France , septième édition 1967

Carton (R) : L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon , Librairie philosophique ,J.Vrin ,Paris 1924

« » : L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à létude de la méthode et de la science expérimentale au XIII siècle, Librairie philosophique , J.Vrin Paris 1924

D'Alverny (M.TH): Avicenna Latinus,dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,tome XXXVI,1961

D'Alverny (M.Th): Notes sur les traductions médiévales des oeuvres philosophiques d'Avicenne,dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27 éme année 1952

« » : Introduction d'Avicenne en occident ,dans Millénaire d'Avicenne, La revue du Caire , n- I4I, Juin 1951

« » : Les traductions latines d'Ibn Sina et leur diffusion au moyen age , dans Millénaire d'Avicenne , Congrés de Bagdad 1952, Ligue des états arabes, direction culturelle le Caire 1952

De Vaux (R) O.P: Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII - XIII siècles , librairie philosophique , J.Vrin 1934

De Vaux (Carra): Avicenna , avicennism, in Encyclopaedia of religions and ethics, edited by j.Hastings, Edinbourg 1903

De Wulf (M) : Histoire de la philosophie médiévale ,tome I,des origines jusqu'à Thomas d'Aquin, Louvain 1924

Duhem (P) : Le système du monde , tome III, et V, Paris 1915

El Khodeiry (M): Deux opuscules d'Avicenne traduits en latin , dans Mideo , Tome II Le Caire 1955

Gardet (L) : La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présuposées philosophiques,IFAO . Le Caire 1952

« » : La pensée religieuse d'Avicenne , J. Vrin , Paris 1951

« » : Recherches de l'absolu, dans Mardis de Der -El Salam, Le Caire 1951

« » : Réflèxions sur un thème avicennien , dans Mélanges d'Orientalisme offerts à Henri Massé , Tèhèran, Imprimerie de l'Université 1963

Gilson (E) : La philosophie au moyen âge , de Scot Erigène à Occam, vol.I Collection Payot 1922

« » : Pourquoi Saint Thant Thomas a critiqué Saint Augustin, dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Ière annèe , 1926 - 1927, Paris 1926

« » : Les sources gréco - arabes de l'augustinisme avicennisant , dans Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge , 4ème èdition 1929-1930, Paris 1930

Goichon (A.M) : La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne), Paris 1937

« » : Ibn Sina (Avicenne) Livre des directives et remarques,

traduction avec introduction et notes, Librairie philosophique J.Vrin 1951 Adrien Maisonneuve 1944

Jourdain (A) : Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, nouvelle édition revue et augmentée par Charles Jourdain , Paris 1843

Jugnet (L) : La pensée de Saint Thomas d'Aquin, Bordas 1946

Madkour (I) : Avicenne en Orient et en occident , dans Mideo, tome 15,1982

« » : La Place d Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Librairie d'Amérique et d'Orient , paris 1934

Maumus (E.V) : Saint Thomas et la philosophie cartésienne . Etudes de doctrines comparées, tome I Paris 1980 ,

Mehren (M.A.F) : Vues d Avicenne sur l'astrologie et rapport de la responsabilité humaine avec le destin, dans Homenage à D . Francisco Codera , Zaragosa 1904

Panoussi (E) : La théosophie iranienne source d'Avicenne , dans Revue Philosophique de Louvain, tome 66, louvain 1968

Paulus (G) : La cohérence et la synthèse thomiste, dans xénia thomistica. Volumen Primim , Romae 1925

Pines (S) : La philososphie « Orientale » d'Avicenne et sa polémique contre les bagdadiens,dans Archives d Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 27 ème annèe 1959 , Paris 1953

Renan (E) : Averroés et l Averroisme , Calmann-lèvy,paris

Roland : Gosselin (M.D)O.P: Le « De Ente et Essentia »de Saint Thomas d'Aquin, Le Saulchoir-Kain,Belgique 1926

: Sur les relations de lâme et du corps d'après Avicenne, dans Mélanges Mandonnet , tome II, Librairie philosophique J.Vrin. Paris 1930

Saisset (E) : Précurseurs et disciples de Descartes, 2éme édition, Paris 1862

Saliba (Dgèmile) : Etude sur la métaphysique d'Avicenne , Presses Universitaires de France, Paris 1926

Sartiaux (E) : Foi et science au moyen âge, F.Rieder et Cie, Paris 1926

Thorndike (L) : History of magic and exprimental science, New york ,Volume II,1929

Thomas Aquinas : In Aristoteles Librum de Anima, Marietti, Editio tertio 1948

Ushida (N) : Etude Comparée de la psychologie d'Avicenne et d'Aristote , d'Avicenne et de Saint Thomas d'Aquin, Tokyo 1968

Van Steenberghen : La philosophie au XIII siécle, Louvain- Paris 1966

ثالثا : دوائر معارف ومؤتمرات :

Dictionnaire de théologie catholique-, A.Vacant-E. Mangenot, Tome II.Ière Partie, Paris 1923

Encylopaedia Britannica

Encyclopaedia of philosophy, edited by Paul Edwards MacMillan Co & The Free Press, New York 1967 -

– الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا – بغداد من ٢٠ إلى ٢٨ مارس ١٩٥٢ – جامعة الدول العربية – القاهرة ١٩٥٢

– الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن سينا – دمشق ١٩٨٠ .

-Le livre du Millénaire d'Avicenne, Imprimerie de l'Université de Téhéran, Tèhèran 1956

- Radiodiffusion Française, Direction des informations et du Journal parlé Avicenne-Conférences diffusées par les émissions arabes à l'occasion du Millénaire d Avicenne . Mars 1951

* * *

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
الإهداء	
المقدمة	٥
الباب الأول :أثر موقف ابن رشد من أرسطو فى بعض فلسفات العصور الوسطى – تمهيد	١١
الفصل الأول : ابن سينا بين أيدى اللاتين	١٨
الفصل الثانى : ابن سينا وأرسطو .	٥٣
الفصل الثالث : جيّوم دوفرنّى بين أرسطو وابن سينا	٧٦
الفصل الرابع : توماس الأكوينى مؤسس صرح الأرسطية المؤمنة	٨٨
الفصل الخامس : روجر بيكون بين أرسطو وابن سينا	٩٦
الباب الثانى :أثر نظرية النفس السيناوية على بعض فلسفات العصور الوسطى	١٢٣
الفصل الأول : نظرية النفس عند ابن سينا	١٢٣
الفصل الثانى : نظرية النفس عند جيّوم دوفرنّى	١٥٨
الفصل الثالث : نظرية النفس عند توماس الأكوينى	١٦٨
الخاتمة :	١٩٣-١٩٦
المراجع :	١٩٧-٢٠٦

مطبعة المدني المؤسسة السعودية بمصر
٦٨ شارع العباسية - القاهرة ت : ٨٢٧٨٥١

Bibliotheca Alexandrina
0603648